دراسات كلامية

علم الكلام الجديد

سؤال المنهج في نص العلَمين محمد باقر الصدر وطه عبد الرحمن

(دراسة نقدية)

علي زين العابدين حرب



علم الكلام الجديد

سؤال المنهج في نص العَلَمَين
محمد باقر الصدر وطه عبد الرحمن
(دراسة نقدية)

علم الكلام الجديد

سؤال المنهج في نص العَلَمَين
محمد باقر الصدر وطه عبد الرحمن

(دراسة نقدية)

الشيخ الدكتور

علي زين العابدين حرب

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-171-2

[٢٠٢٠م – ١٤٤١هـ]



العنوان: لبنان – بيروت – سان تيريز - سنتر يحفوفي – بلوك c – ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - mail: almaarf@shurouk.org

تصميم:
علي بزّي

إخراج فني:
ابراهيم شحوري

طباعة:



07762001 - 70743117
dpidigitalprinting@gmail.com


بسم الله الرحمن الرحيم



الفهرس

الإهداء ١٣

المقدمة ١٩

مداخل تمهيدية ٢٩

أولًا: علم الكلام: النشأة والتطور والهوية ٣١

١. الرأي المشهور في النشأة ٣١

٢. رأيٌ مختلف في النشأة ٣٢

٣. ظهور الفرق وأفولها ٣٦

٤. «الكلام» في المغرب العربي ٣٨

٥. «التقليد الفِرَقي» وسقوط الخلافة ٣٩

٦. شرارات علم الكلام الجديد ٤٠

ثانيًا: ضرورة تجديد المنهج ٤٥

١. ما هو المنهج؟ ٤٦

٢. خصوصية منهج علم الكلام ٤٧

٣. التحولات المنهجية في علم الكلام ٤٨

٤. تطوير المنهج الكلامي ٥٤

ثالثًا: لماذا مسألة وجود الله؟ ٥٩



القسم الأول: السيد محمد باقر الصدر: الاستقراء وتجديد علم الكلام ٦١
توطئة: الرجل والمتكلّم وفيلسوف المنهج ٦٣
١. من هو محمد باقر الصدر؟ ٦٣
٢. «الصدر» متكلمًا ومجدّدًا في المنهج ٦٥
الفصل الأول: موضعة الاستقراء ومفهمته وأشكلته ٦٩
١. الاستقراء وتجديد علم الكلام ٧٠
٢. مفاهيم الاستقراء ٧١
٣. سؤال الاستقراء واليقين ٧٥
٤. تاريخ الاستقراء وتاريخيته ٧٥
الفصل الثاني: نقد الصدر لمحاولات الآخرين في تبرير الاستقراء ٧٩
أولًا: موقف الرجل العادي والاعتراضات عليه ٨٠
ثانيًا: الأرسطية والاستقراء ٨١
١. التبرير الأرسطي للاستقراء ٨١
٢. نقد الصدر للتبرير الأرسطي ٨٣
٣. مؤاخذات على الصدر ٨٤
ثالثًا: التجريبية والاستقراء ٨٨
١. اتجاه اليقين في قيمة دليل الاستقراء ٨٩
٢. اتجاه الترجيح في قيمة دليل الاستقراء ٩٣
٣. الاتجاه النفسي في قيمة دليل الاستقراء ٩٥
الفصل الثالث: الاستقراء الاحتمالي عند الصدر ١٠٥
أولًا: المعالم النقدية والبنائية للمذهب الذاتي ١٠٥
ثانيًا: مفهوم الاحتمال ١٠٨
١. التعريف الشائع للاحتمال ١٠٨
٢. تعريف الاحتمال على أساس التكرار المتناهي ١٠٩
٣. تعريف الصدر للاحتمال ١١٣
ثالثًا: الاحتمال والاستقراء والتوالد الموضوعي ١١٧



١. كالمفهوم والمصداق........ ١١٧
٢. التوالد الموضوعي في الاحتمال والاستقراء........ ١١٨
٣. نقد التوالد الموضوعي في الاحتمال والاستقراء........ ١١٩
رابعًا: الاحتمال والاستقراء والتوالد الذاتي........ ١٢٢
١. الاتجاه النفسي في قيمة دليل الاستقراء........ ١٢٢
٢. المبررات الموضوعية لليقين الاستقرائي الجديد........ ١٢٤
٣. نقد التوالد الذاتي للاحتمال والاستقراء........ ١٢٦
مسار معالجة تبرير الاستقراء عند الصدر........ ١٣٣
خلاصة القسم الأول........ ١٣٥

القسم الثاني: طه عبد الرحمن: «التمثيل» والحجاج التداولي وعلم الكلام........ ١٣٧
توطئة........ ١٤١
١. من هو طه عبد الرحمن؟........ ١٤١
٢. تجديد المنهج... مهمةُ علم الكلام........ ١٤٢
الفصل الأول: الحوارية ومنهج المناظرة وعلم الكلام........ ١٤٥
أولًا: لماذا الاهتمام بالحوارية والمناظرة؟........ ١٤٥
ثانيًا: في الشروط العامة للحوارية........ ١٤٧
١. شروط النص الاستدلالي........ ١٤٨
٢. شروط التداول اللغوي........ ١٤٨
٣. ملاحظات في شروط الحوارية........ ١٤٩
ثالثًا: في مراتب الحوارية........ ١٥٠
١. مرتبة الحوار والنظرية العرضية للحوارية........ ١٥٠
٢. مرتبة المحاورة والنظرية الاعتراضية للحوارية........ ١٥٢
٣. مرتبة التحاور والنظرية «التعارضية» للحوارية........ ١٥٣
٤. ملاحظات نقدية في مراتب الحوارية........ ١٥٦



رابعًا: المقال الفلسفي ومنهج المناظرة ١٥٨
١. برهانية المقال الفلسفي عند الفلاسفة ١٥٩
٢. الحجاجية صفة المقال الفلسفي ١٦١
٣. المناظرة شاهد الحجاج الفلسفي ١٦١
خامسًا: علم الكلام ومنهج المناظرة ١٦٥
١. مكانة المناظرة في الإنتاج الإسلامي ١٦٥
٢. إفادة المناظرة اليقين ١٦٥
٣. علم المناظرة العقدي ١٦٦
٤. الامتياز المنطقي والمنهجي للمتكلمين ١٦٧
٥. أصول منهج المناظرة ١٦٨
٦. ملاحظات نقدية في صلة المناظرة بعلم الكلام ١٦٩
الفصل الثاني: الاستدلال الكلامي... القياس والمماثلة ١٧٧
أولًا: بين أساليب المتكلمين ١٧٧
١. أساليب المتكلمين عند عبد الرحمن ١٧٧
٢. ملاحظات نقدية في تقسيم أساليب المتكلمين ١٧٨
ثانيًا: الخصائص الخطابية للاستدلال القياسي ١٨٢
١. مسلمات «التمثيل» الخطابية ١٨٢
٢. عمليات القياس التمثيلي وقواعده الخطابية ١٨٤
٣. الخصائص المنطقية لبنية التمثيل: ١٨٦
ثالثًا: الخصائص المنطقية للمماثلة الكلامية ١٩٢
١. التنسيق المنطقي لنظريات المماثلة الكلامية ١٩٣
٢. المماثلة الكلامية وخرق مبادئ أرسطو ١٩٤
٣. نقد الخصائص المنطقية للمماثلة الكلامية ١٩٥
مسار معالجة تجديد المنهج الكلامي عند عبد الرحمن ٢٠٣
خلاصة القسم الثاني ٢٠٥



القسم الثالث: بين العَلَمَين: تطبيقات ومقارنات ٢٠٧
الفصل الأول: الدليل الاستقرائي على وجود الله بين الأرسطيين والتجريبيين ٢٠٩
أولًا: وجود الله بحسب العقلانية الأرسطية ٢٠٩
١. مبدأ العلية ومبدأ العلل... أرسطيًا ٢١٠
٢. الاستقراء ووجود الله... أرسطيًا ٢١١
ثانيًا: وجود الله بحسب اتجاهات التجريبية ٢١٢
١. وجود الله واتجاه اليقين ٢١٣
٢. وجود الله واتجاه الترجيح ٢١٤
٣. وجود الله والاتجاه النفسي ٢١٥
ثالثًا: ماذا عن وجود الله والرجل العادي؟ ٢١٥
الفصل الثاني: دليل الشهيد الصدر الاستقرائي الاحتمالي على وجود الله ٢١٧
أولًا: هل يحتاج وجود الله إلى دليل؟! ٢١٧
ثانيًا: الدليل العلمي الاستقرائي على وجود الله ٢١٩
١. أنماط الأدلة على وجود الله ٢١٩
٢. تفضيل النمط العلمي الاستقرائي الاحتمالي ٢٢٠
٣. تقريب النمط الاستقرائي الاحتمالي للعموم ٢٢١
٤. تطبيق الدليل الاحتمالي على وجود الله ٢٢٣
٥. نقد التفضيل والتقريب والتطبيق ٢٢٥
الفصل الثالث: دليل القياس التمثيلي على وجود الله بحسب عبد الرحمن ٢٣٣
١. المتغيرات في دليل وجود الله ٢٣٣
٢. الدليل والتمثيل المساوي ٢٣٥
٣. نقود وشكول على دليل التمثيل ٢٣٦
الفصل الرابع: مقارنات بين العَلَمَين ٢٤١
أولًا: وجوه الشبه ٢٤٢
١. علاقة المشابهة في الاستقراء والتمثيل ٢٤٢

٢. نشدان اليقين وتفريعه ٢٤٢
٣. عدم كفاية البرهان الأرسطي ٢٤٣
٤. نبذ التجريد وانتباذه ٢٤٣
٥. تعديلات النظرية ٢٤٤
٦. الحفاظ على أصالة علم الكلام ٢٤٥
ثانيًا: وجوه الاختلاف ٢٤٦
١. الموقف من إشكالية البحث ٢٤٦
٢. النظرية والتطبيق ٢٤٧
٣. في المنهج ٢٤٨
ثالثًا: وجوه التقارب ٢٤٩
١. الاستقراء والنقلة من الشاهد إلى الغائب ٢٥٠
٢. الاستقراء والتداولية والحسية ٢٥٠
رابعًا: وجوه التأثّر والتأثير ٢٥١
١. في التأثّر ٢٥١
٢. في التأثير ٢٥٣
خلاصة القسم الثالث ٢٥٧

الخاتمة ٢٥٩

الملاحق ٢٦٩

قائمة المصادر ٢٨١



الإهداء



إلى ولدَيّ: عباس وسلوى... مهجة القلب وبهجة الروح.

وإلى طفلَيّ: خديجة وحسين.

نفسان طاهرتان في السماء، تستكملان أجلًا نقص في الأرض.



كلمة... وشكر

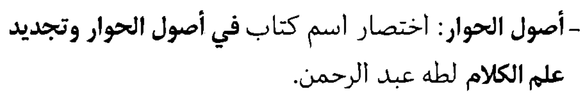
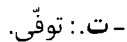
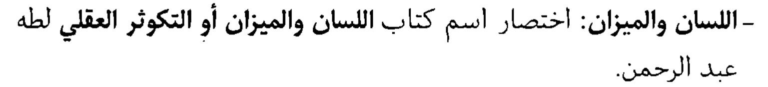
أصْلُ هذا الكتاب أطروحةٌ جامعية، نالت شهادة الدكتوراه اللبنانية في الفلسفة من الجامعة اللبنانية بتاريخ ٢٤\٠٦\٢٠١٩ وبتقدير جيد جدًا. وقد أشرف عليها سماحة الشيخ الدكتور محمد شقير، الأستاذ في الجامعة اللبنانية والعميد السابق لكلية الدراسات الإسلامية في الجامعة الإسلامية في لبنان. لذا أغتنم هذه الإشارة لتوجيه الشكر الجزيل إلى جانبه الكريم.

ولا بدّ لي أيضًا من شكر دار المعارف الحكمية، ولا سيما مشرفها العام سماحة الشيخ شفيق جرادي وكلّ من عاونه من الإخوة الأعزاء الذين بذلوا جهدًا مقدّرًا في إخراج الكتاب إلى النور.

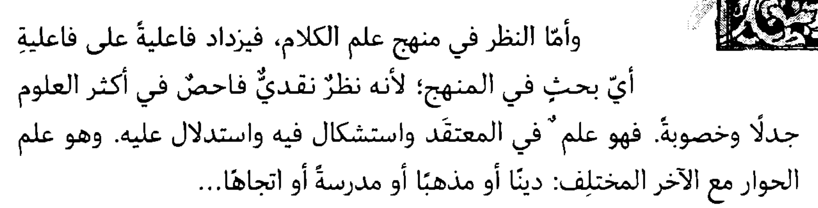


الاختصارات والرموز



- **الأسس**: أو **الأسس المنطقية**: اختصار اسم كتاب **الأسس المنطقية للاستقراء** للسيد محمد باقر الصدر.

- **أصول الحوار**: اختصار اسم كتاب **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** لطه عبد الرحمن.

- **ت.**: توفّي.

- **اللسان والميزان**: اختصار اسم كتاب **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي** لطه عبد الرحمن.
- **م.**: ميلادي.
- **مختلف**: ترجمة عَلَمٍ من الأعلام، مأخوذة من مصادر مختلفة.
- **معروف**: عَلَمٌ مشهور، نستغني عن التفصيل في نبذته، أو لم نجد جديدًا نضيفه إلى نبذته.
- **الموجز**: اختصار اسم كتاب **موجز في أصول الدين** للسيد محمد باقر الصدر.
- **هـ**: هجري.
- **.Cf**: راجعْ
- **.Ibid**: المرجع نفسه أو المصدر نفسه
- **.Op.cit**: مرجع سابق أو مصدر سابق
- **.S.D**: دون تاريخ

المقدمة



يُعَدُّ البحثُ في المنهج من أكثر البحوث فاعليةً وتوقّعًا للإنتاجية؛ لأن المنهج هو «ميكانيزم» العلم، وناظمه، وطريقته، وأواليته المحرّكة والمولِّدة.

وأمّا النظر في منهج علم الكلام، فيزداد فاعليةً على فاعليةِ أيّ بحثٍ في المنهج؛ لأنه نظرٌ نقديٌّ فاحصٌ في أكثر العلوم جدلًا وخصوبةً. فهو علمٌ في المعتقَد واستشكال فيه واستدلال عليه. وهو علم الحوار مع الآخر المختلِف: دينًا أو مذهبًا أو مدرسةً أو اتجاهًا...

وهو علمٌ حافلٌ بتعاقبات النصّ والعقل، بين مدٍّ وجزر. ولم يكن العقل الكلاميُّ عقلًا واحدًا، بل كان عقولًا متكثِّرة أو «متكوثرة»: الخطابي، والحجاجي، والجدلي، والبرهاني. وربما أُريد من العقل الكلامي مماهاة الطبيعة واللغة الطبيعية في عدم اتساقهما الظاهر وفي جنوحهما نحو التناقض.. ليكون «عقلًا تحاجيًا».

إلا أنّ هذا العلم بقي وفيًا صافيًا في توظيف المنهج، مع التغيّرات الحاصلة والتحولات الطارئة على الخيارات المنهجية للمشتغلين فيه. ولم يحصل في علم الكلام أن تلبّس منهجٌ بمنهج آخر، أو اتّخذ منه قناعًا. فمَن اختار النص، لبث يتذوق منه وينقل مأثوره ليفسّره. ومَن اختار الجدل، عكف على مشهوراته ومُسَلَّمات خصمه يؤلّف منهما قياسًا جدليًا ليحرِجَ ويُفحم. ومَن اختار البرهان، نَظَم يقينياته في قياسٍ برهاني يُفهم ويُقنع. فلا جدلُ المتكلمين زعمَ البرهانية، ولا البرهانيةُ هبطت لمستوى الجدل. وعندما يدخل النّص في مادة الجدل،



يبقى نصًا متمايزًا. وعندما يدخل في مادة البرهان، لا يكون دخولُه دخولَ مكوّنٍ مؤسِّس، بل يكون «ضيف شرف» يؤنَس به، ولا يُستعمَلُ في بيت مضيفيه إلا للاستئناس.

نزعم أن هذا الصفاء أو الوفاء ميزةٌ من ميزات علم الكلام. مع أن الغايات المرادة منه كفيلة بأن تودي به إلى حال من الاضطراب المنهجي. فلم تكن لعلم الكلام غاية واحدة في نفس متكلميه. بل كانت غايات تحتِّم كلُّ واحدة منها خيارًا منهجيًا مختلفًا.

فحيثما تكون غاية علم الكلام الدفاع عن «عقائد الملة» بـ«إيراد الحجج ودفع الشُّبَه»، تكون الطريقةُ جدليةً.

وحيثما تكون الغاية إفهام المعرفة الكلامية، تكون الطريقةُ قياسيةً برهانيةً. وحيثما تكون الغاية واسطيةً - أي من واسطة - بين الوحي (أو الملقي) والمتلقي، تكون الطريقة «عبر مناهجية»، برجماتيةً في توظيف أيِّ منهجٍ، ما دام يتوسّط بين الملقي والمتلقي، مع الحفاظ على الهوية الحقيقية لكلِّ جزءٍ منهجيٍّ.

إنها ميزةٌ تُحفظ لعلم الكلام في الوقت الذي دخلت فيه بعض المذاهب الفلسفية الحديثة في اختيارات منهجية ملتبسة، ليست عقليةً محضةً. أرادت النص، وتقنّعت بالعقل؛ أرادت تجاوز لفظيات النص، لتتآلف مع معانيه، ومعاني معانيه، دون أن تشي بذلك.

ترتدُّ هذه المذاهب الفلسفية إلى النص مرةً أخرى، وذلك بعد الانفصال، الذي كرّسته الفلسفة البرهانية الرشدية قبل قرون. هي مداخلةٌ مقنَّعة؛ لأنها في ظاهرها عقلانية محضة، علمانية حداثية، لكنّها في باطنها عودة إلى النص. وبتعبير أدق، هي عودة الذات إلى باطن النص، لاستبطانه حفرًا وتفكيكًا وتأويلًا، بمقارباتٍ ذاتيةٍ أكثر منها موضوعية.

من تباين الغايات المتقدمة، يتبيَّن سرُّ الثراء المنهجي في تاريخ علم الكلام. ومن نقاوة اختياراته المنهجية ووضوح مضيّها، وُلد الدافعُ الموضوعي لاختياره موضوعَ كتاب: وصفًا، تقريرًا، تبريرًا ونقدًا.



وثمّة دافعٌ موضوعيٌّ ثانٍ قادني إلى مقاربة هذا الموضوع: جوانب جليلة في علم الكلام جذبتني أثناء جَوس خِلاله. لقد وجدته يحمل روحًا فلسفيّةً عقليةً في جزءٍ كبيرٍ من تاريخه. فلقد كان متكلمو هذا العلم بين نوعَين دؤوبَين:

- نوعٌ تأثَّر بفلسفة عصره- أي الفلسفة اليونانية- وتأثَّر بمنطقها أيضًا. وإذا اجتهد في مادة فكر أو في صورته، فهو اجتهادٌ يستكمل ذلك الطريق الصاعد، الذي شقّته حضارات الشرق، وتابعه اليونان ووسّعوه بما امتلكوا من عقلٍ نظريٍّ متفرغٍ للعلم. ثم اهتدى هذا النوعِ من المتكلمين إلى هذا العلم وتمثّلوه في لاهوتهم الخاص. من هؤلاء: المحقِّقان الرازي والطوسي. كما سلكت حضارة الغرب هذا السبيل أيضًا، لاهوتًا وفلسفةً.

- ونوعٌ ثانٍ مكّنه الاجتهاد الكلامي من ابتكار فلسفةٍ طبيعيةٍ إسلامية في الكون والفساد والكمون والمداخلة والجزء الذي لا يتجزأ والخلاء والملاء... كذلك مكّنه الاجتهاد الكلامي من بناء منطقٍ جديدٍ يستنطق منطق القرآن لا منطق اليونان. يبرّ هؤلاء: الغزالي وابن تيمية.

في النوعَين، نجد جهدًا عقليًا اجتهاديًا، لا يزال مستمرًا حتى يومنا هذا. دخل النوعان في مرحلة جديدة من علم الكلام، تُسمَّى تسميةً خلافيةً: علم الكلام الجديد.

وأما الدافع الموضوعي الثالث، فيأتي ثالث ثلاثة؛ لأنه على اتصالٍ بالثاني. فلقد عرف علمُ الكلام اتجاهَين مدرسيَين طويلَي المدى، موغلَين في القدم ومتّصلَين براهننا ولحظتنا الحاضرة. يمثلان نوعَي المتكلمين اللذَين أشرنا إليهما في الدافع الثاني، ويتمثّلان اجتهادهما ويستكملانه. يسعى اليومَ كلُّ فريق منهما بما أوتي من جهدٍ لتثبيت الخيار المنهجي والمعرفي لمدرسته الكلامية. ونجد بعضًا منهما، يأخذ بالتطورات المنهجية المعاصرة لأجل ما ذكرنا. يكمن هذا الدافعُ تحديدًا في سمةِ مدرسيةِ علم الكلام.

هي ميزةٌ لا نجدها في الفلسفة بمعناها الأضيق. لا نجد في الفلسفة مدارس، بل فلاسفةً، أشخاص يتفلسفون، ويطبعون بَصمتهم الذاتية والفردية في المعرفة. في حين أننا نجد في علم الكلام هذه المدارس الممتدة. مدارس تتأثر



بالفلسفة، وقد تستكمل طريق إنضاج المعرفة والمنهج بعد ذلك. لكن جهدها جماعيٌّ لافتٌ. هذا الطابع المدرسي رغّبني في البحث متخصصًا فيه، مدقِّقًا في جديده المنهجي.

فكان اختياري لعَلَمَين معاصرَين، سعَيا إلى التجديد في منهج علم الكلام الجديد. أحدهما السيد الشهيد محمد باقر الصدر، والذي يمكن تصنيفه في نوع المتكلمين الأوّل. أخذ الصدر بجديد المنهج ليجدّد منهج الكلام، ببنائه على الاستقراء الاحتمالي. والعَلَم الثاني هو طه عبد الرحمن، الذي أراد تجديد علم الكلام بإحياء منهجَين تراثيَّين مهجورَين: المناظرة وقياس التمثيل. وإن حاول وصلهما بمناهج العصر أيضًا، لكنه وصلٌ يبرّر إحياءَ التراث لا الإفادة من مناهج الآخر. لذلك ظهر لنا أنه أراد التجديد وعنوَن به كتابه: سؤال المنهج وتجديد علم الكلام، غير أنه قام بالإحياء في حقيقة الأمر. وللسبب ذاته نصنّفُ عبدَ الرحمن في النوع الثاني من المتكلمين.

المفارقة العجيبة أن الصدر الذي لم يسافر إلى الغرب يومًا، يفتح ساحة المعرفة الدينية على التطورات المنهجية الدينية في الغرب. بل اجتهد وأضاف مرحلةً جديدةً في نظرية الاستقراء. وأما عبد الرحمن الذي يحمل شهادتَي دكتوراه من جامعة السوربون، فلا ينفتح إلا بقدر ما يريد، بقدر ما يريد إحياءه من التراث، وبقدر ما يخدم هذا الإحياء!.

هذا عن الموضوع والدوافع... فماذا عن إشكالية البحث؟

سيّرت البحثَ إشكاليةُ التجديد في المنهج الكلامي، أو منهج علم الكلام الجديد، فكانت أسئلتها:

هل يحتاج منهج علم الكلام الجديد إلى تجديد؟ أم يحتاج إلى إحياء؟.

هل ينتج القياسُ البرهاني معرفةً كلاميةً يقينيةً؟ أم أن الاستقراء ينهض بذلك اليقين الكلامي؟ وما هو نوع هذا اليقين وكيف يولد؟ هل هو يقين منطقي رياضي؟ أم يقين من نوع آخر؟.

وإذا كان منهج علم الكلام يحتاج إلى إحياء، فأي منهج نحييه؟ هل يصلح



إحياء المناظرة منهجًا لتجديد علم الكلام؟ وهل يصلح قياس التمثيل أيضًا؟ ولماذا لا يصلح البرهان لذلك، فهو منهج تراثي كذلك؟.

وكان لا بدّ من تلمُّس أثر هذا المسار الإشكالي تطبيقيًا، فكانت مسألة وجود الله ساحةً تطبيقيةً لتعرجات البحث النظري المنطقي والمعرفي في منهج علم الكلام الجديد.

وقد عالجنا هذا المسار الإشكالي في مداخل تمهيدية وأقسامٍ ثلاثة.

مهّدت المداخلُ طرقَ العبور إلى دراسة المنهج. فتناولت نشأة علم الكلام في المشرق والمغرب العربيين. وكان لنا رأي خاص في تزمين نشأته، يختلف عن تزمين المشهور.

وتابعنا تطوره تاريخيًا من الفِرَق إلى الطوائف، وصولًا إلى الشرارات التاريخية المؤذنة بولادة علم كلام جديد. كما تابعنا التحولات المنهجية المختلفة في علم الكلام، وصولًا إلى عتبة عصرنا، الذي شهد حجاجًا عميقًا بين دعاة التجديد في المنهج الكلامي، وبين دعاة إبقاء المنهج القديم على حالته الأولى. أو في أوسط الأحوال، دعاة إحيائه ووصله بما يؤيده من مناهج العصر.

وأما القسم الأول، فدار في فلك محاولة السيد محمد باقر الصدر التجديدية، القائمة على الاستقراء الاحتمالي المفيد لليقين الموضوعي المتمَّم.

وقبل الدخول في هذه المحاولة، وجدنا أن إيضاحها يستدعي مفهمةَ الاستقراء، وأشكلته والوقوف على تاريخه ومدى تاريخيته.

لقد قام الصدر بدراسة الاستقراء دراسةً منطقيةً وفلسفيةً، فنقد محاولة العقلانية الأرسطية و محاولات التجريبيين في تبريره. وكانت لنا نظرات نقدية عديدة لنقد الصدر.

خلص الصدر إلى قبول الاستقراء القائم على حساب الاحتمال، وعلى مفهوم مبتكر للاحتمال.

ولقد أسّس هذا القبول على مرحلتَين: التوالد الموضوعي، والتوالد الذاتي.



في الأولى، يصل الاستقراء إلى مرتبة عالية من التصديق؛ بتوظيف علاقات التضمن والاستلزام الصورية بين موضوع قضيتَين، قضية أولية وقضية مستنبطة. وفي الثانية، يصل الاستقراء إلى يقين موضوعي، أو ذاتي مبرّر موضوعيًا؛ برسوخ الفطرة البشرية على إلغاء الاحتمالات الضئيلة لصالح الاحتمالات العالية، فيتعين الاحتمال العالي القوي، ونصل إلى اليقين الموضوعي. والاستلزام الحاصل هنا بين القضية الأولية والقضية المستنبطة، قائمٌ حقيقةً بين ذاتهما لا موضوعهما. وكانت لنا في كِلَي التوالدَين ملاحظات نقدية متعددة.

وأما القسم الثاني، فقد سلّط الضوء على محاولة طه عبد الرحمن في التجديد المنهجي لعلم الكلام. فكانت دراسة قياس التمثيل، ودراسة توظيفه في المناظرة والحجاج، ومكان كلّ ذلك في نظرية الحوار.

وصل عبد الرحمن ذلك بالحوارية وهي ممارسة تراثية، نجد لها حضورًا في عصرنا الحاضر؛ لذلك توقّف عند أهميتها وشروطها ومراتبها. والمحاورة هي إحدى هذه المراتب، وهي مربط الفرس. فوفقًا لعبد الرحمن يختص منهج المحاورة بالمقال الفلسفي، دون منهج البرهان، الذي يُعْقِم إنتاجيته. وها هنا تكمن علاقة علم الكلام بالحوارية، باعتبار أن المناظرة هي منهج علم الكلام، والشكل الأرقى للمحاورة، وتؤدي إلى يقين جديد، هو اليقين العملي. وكلُّ علمٍ يُعَدُّ فلسفيًا بقدر ما يحتوي منهج المحاورة. بهذا يكون علم الكلام، أشدَّ العلومِ الفلسفية الفرعية تفلسفًا.

واجتهدنا في إيجاد تمييز بين المناظرة وقياس التمثيل؛ لأن عبد الرحمن يضعهما معًا في سياق التجديد، دون أن يُعلِمنا بحقيقة العلاقة بينهما ولا المائز بينها. وقد خلصنا إلى أن المناظرة منهج عرض، وأما التمثيل فمنهج إثبات، لا بد أن يستعين بهما علم الكلام الجديد، كما يريد عبد الرحمن.

وللتمثيل عمومًا، وللتمثيل الكلامي خصوصًا، خصائص خطابية ومنطقية وعمليات وقواعد... قمنا بعرضها، ونقدها حيثما وجدنا للنقد ضرورةً.

وأما في القسم الثالث فقد حاولنا تطبيق التبرير الأرسطي للاستقراء والتبريرات التجريبية على مشكلة وجود الله، مع تسليط الضوء على نقد الصدر



النظري لهذَين التبريرَين. وأما الصدر، فقد قام بصوغٍ لدليل استقرائي احتمالي على وجود الله. كذلك كانت لنا نقودٌ لهذا الصوغ من جهات تفضيله وتقريبه وعرضه وتطبيقه.

وأما طه عبد الرحمن، فلم يكن له صوغٌ لدليل وجود الله، يراعي خطّته النظرية من تفضيل قياس الأَولى، أحد فروع قياس التمثيل. فاجتهدنا في هذا الصوغ، ونقدناه انطلاقًا من نقدنا النظري لقياس الأَولى. وكذلك لم يَسلم صوغُ الأشاعرة والمعتزلة لدليل وجود الله تمثيليًا، من ملاحظات أوردها وأبداها كلٌّ من ابن رشد وابن تيمية.

وعقدنا في هذا القسم مقارنةً مطوَّلةً بين الرجلَين، شملت الشبه والاختلاف، والتقارب، والتأثر والتأثير. وكشفت هذه المقارنة بصورة غير مباشرة عن مستوى معالجة الإشكالية عند كِلَيهما، ومدى اقترابهما من الغاية الأساس: تجديد المنهج الكلامي أو إحيائه أو تحديثه...

ماذا عن المنهج الذي سلكناه في معالجة المنهج الكلامي؟

تناسب المنهج مع الاتجاه الذي سلكه تقسيم البحث، وهو اتجاه منطقي ومعرفي صرف. لذلك كان المنهج عقليًا نقديًا مركبًا. فتركّب من عناصر عدة. منها: التعريف، والتحليل، والتركيب، والوصف، والتبرير، والتفسير، والنقد والمقارنة. ومع أن المنهج عقلي، ولكن نظرًا إلى تاريخيّة المنهج الكلامي: الماضية والحاضرة، والمستقبَلة بالطبع؛ سوف يلتبس هذا المنهج بِسِمات من المنهج التحليلي التاريخي. وذلك في دراسة المنهج كظاهرة تاريخية تتطلب وصفًا واستقصاءً وتحليلًا نقديًا.

تولّى «التعريف» تحليلَ الجوانب الذهنية والتصورية في المفاهيم التي تقوم عليها إشكالية البحث، أو تلك التي تقوم عليها التعرّجات المنهجية التي خاضها علم الكلام الجديد، في مرآة نص السيد محمد باقر الصدر ونص طه عبد الرحمن.

في ما قام الوصف بسرد قصة المنهج الكلامي وتحليل الآثار و الأبعاد



واللوازم المنبثقة عن هذا المنهج أو ذاك. والتطبيق التركيبي لكلٍّ منها على مسألة وجود الله نموذجًا.

وتولّى التبرير تعيين الأسباب العقلية الاعتبارية لهذا المنهج او ذاك. واشترك معه النقد في نقد الأسباب التي صرّح بها كلٌ من الصدر وعبد الرحمن في تبرير الاستقراء أو في تبرير المناظرة والتمثيل، بمقتضى الاختيار المنهجي لكلٍّ منهما.

وقد وُظِّف التفسير في صورة محدودة. أي في حدود ما له صلة بالأسباب الوجودية.

هذا فضلًا عن عناصر أخرى كالتقسيم والتصنيف...

يبقى سؤال: هل من مصادر تناولت موضوع الكتاب؟

لم نجد مصدرًا تناول مباشرةً ما يريد الكتاب قوله. وإنما كانت مصادر تناولت عموم التجديد الكلامي، أو خصوص قياس التمثيل... وغير ذلك مما يبتعد بمقدار ما يقترب.

من هذه المصادر كتاب **التجديد الكلامي عند الشهيد الصدر**، لمؤلِّفه الدكتور حبيب فياض. يبيّن هذا الكتاب في مئة وثمانين صفحةً من القطع الصغير جوانبَ عديدةً من التجديد الكلامي عند السيد محمد باقر الصدر، بما فيها التجديد في المنهج الكلامي (الفصل الثاني).

غير أن تناوله للمنهج الكلامي جاء موجزًا، منقسمًا بين عرض خصائص المنهج الكلامي وسماته في عشر صفحات تقريبًا. وتوجد صفحات أخرى مهمة ضمن الفصل الرابع، تحمل عنوان: نماذج من المباحث الكلامية الجديدة عند الشهيد الصدر.

وقد عنوَن فيّاض هذه الصفحات بنقد الفكر الغربي وتحديد البديل: نظرية المعرفة نموذجًا، وفي عشر صفحات أيضًا.

غير أننا نرى اتصالها بجانب المنهج. بل يجب أن توصل به؛ لتناولها



الاستقراء وحساب الاحتمال. فهي ليست بحثًا معرفيًا فقط، وإنما هي بحث منطقي منهجي كذلك، تمتد لوازمه إلى علم الكلام، مثلما امتدت مع الصدر نفسه إلى علوم أخرى أيضًا.

ومهما يكنْ من أمر، فإنه غلب في هذه الصفحات «الطابع التقريري» الإيجازي (مثل ما أشار المؤلف في الصفحة الرابعة)، ودون مناقشة هذا التجديد المنهجي أو عرض مواقف معارضيه.

لقد عملنا في الكتاب على عرضٍ أوسع للمنهج الكلامي عند الصدر، وعرض نقد منتقديه، وعرض ما سنح لنا من النقد كذلك.

وثمّة كتابٌ آخر للدكتور حمو النقاري، أحد طلبة عبد الرحمن في سبعينيات القرن الماضي. عنوان الكتاب هو **آليات الاستدلال في العلم**. تناول الكتابُ الاستدلالَ في علم الكلام، في خصوص الاستدلال بالشاهد على الغائب. ولم نستطع الحصول على نسخة منه. وما عرفنا عنه هو نبذة توضيحية، أدرجها أستاذه طه عبد الرحمن على موقعه الإلكتروني الخاص. ويظهر منها متابعةُ النقاري لأستاذه عبد الرحمن في أنظاره حول قياس التمثيل، ملتزمًا بها تمام الالتزام. فيكون العرض عرضًا للرجلَين معًا، ويكون النقد نقدًا لهما معًا إلى حدٍ ما.

كما وجدنا كتابًا بعنوان **علم الكلام الإسلامي: دراسة في القواعد المنهجية**، لمؤلفه رضا برنجكار. قد يوحي عنوان الكتاب أنه متصل بموضوع بحثنا اتصالًا مباشرًا.

والحقيقة أنه يتصل بجهة مختلفة. فهو يركز على مدى اعتبار مصادر المنهج من العقل والنص، ولكنه لا يبيّن كيفية استخدامها وتوظيفها.

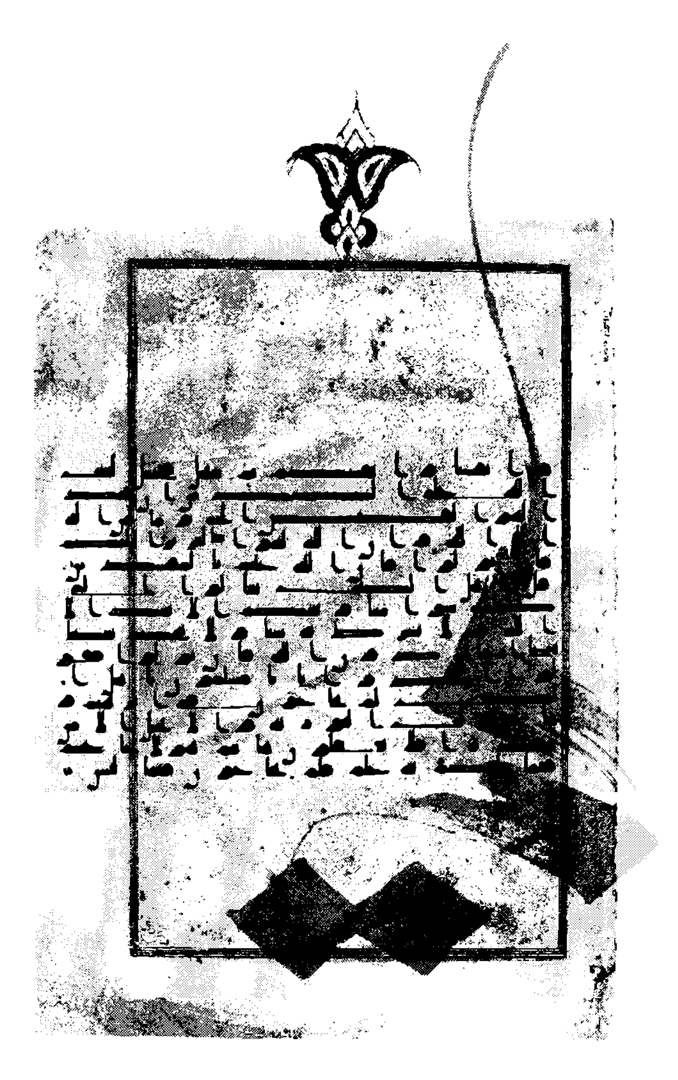
ثم إنّ الخلفية العلمية التي تؤثّر على سؤال المنهج في هذا الكتاب، تقوم على أصول الفقه. بل يظهر لنا أنه علمُ كلامٍ مكتوبٌ بلغة أصول الفقه ومفاهيمه وتراكيبه.

غير أن بحثنا قام على دراسة منهج علم الكلام الجديد دراسةً منطقيةً ومعرفيةً، لا دراسةً أصوليةً. فعلم أصول الفقه هو منطق الفقه خاصةً، وليس



منطق أيّ علمٍ آخر.

هذا تقديمٌ حوى موضوعَ الكتاب ودواعيَ اختياره وإشكاليته، وأوجزَ أقسامه ونقَدَ مصادره المباشرة... وللقارئ دخولُ رحابه والاطّلاعُ على إجاباته والوقوف على تفصيل ما أُجمل وأُوجز هنا. فإلى هناك.



مداخل تمهيدية



أولًا: علم الكلام: النشأة والتطور والهوية



يقتضي تحليلُ عناصر إشكالية المنهج الكلامي، أن نستهلّ بالسبيل التاريخية التي سلكها علم الكلام، منذ خطوته الأولى، وصولًا إلى جوازه العتبةَ الجديدة، المعروفة بعلم الكلام الجديد. ولم تكن التشكّلات التاريخية لهذا العلم واحدةً على الدوام، حيث عرف بدايةً الحلقةَ أو الجماعة الصغيرة، ثم الفرقة، وأخيرًا الطائفة. والتبست صبغته العامة بهويتَين مختلفتَين كثير الاختلاف: الدفاع والإنتاج. فكيف سلك هذا الذي نبحث في تجديد منهجه هذه السبيلَ المتعرِّجة والمتفرِّعة؟

١. الرأي المشهور في النشأة

المعروف بين المحقّقين أن علم الكلام نشأ في منتصف القرن الأول للهجرة/ أواخر القرن السابع الميلادي، ودَرَج من حِجْر السياسة. وقد لعبت «التحزّبات» السياسية زمنَ الأمويين دورًا في ذلك، حينما اختلفت في مسائل من قبيل الإمامة والعدل الإلهي والجبر والتفويض وفاعل الكبيرة وحقيقة الإيمان. وما كانت هذه المسائل لتبدو علميةً نظريةً بحتةً، لولا أن الموقف منها جاء لأجل السلطة أو ضدها.

القائلون بتنصيصية الإمامة مناوئون للسلطة. والقائلون بالانتخاب أو الشورى.. في صفّها.

والذاهبون إلى الجبر يبرّرون للخليفة أخطاءه ويبرئون شخصه باعتباره مجبرًا



على فعله، تسيّره الإرادة الإلهية. وأما الذاهبون إلى التفويض، فيوقفون الخليفة ويسألونه، لأنه حرٌّ، وإرادته مستقلة، سواء كان مسبِّبًا أو مباشرًا لما يفعل... وهكذا.

بذلك يلتبسُ تولُّدُ علم الكلام بتولُّد الفِرَق.. فيكون عِلمًا للفرق وعلمًا للكلام في آنٍ. أو عِلْمًا لكلام الفرق جملةً.

وذهب هؤلاء أيضًا إلى أن تسمية علم الكلام، لم تكن موضوعةً أثناء حجاج الفرق، بل لاحقًا. ربما وُضعت في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، كما رأى بعض المعاصرين(١). ولعل هذه التسمية قد تكرّست عندما تكرست الأشعرية مذهبًا رسميًا للدولة. أمر بذلك القادرُ العباسي (ت. ١٠٣١ م.).

ونبرّر ذلك بأن لحظة الأشعرية جاءت لتتمّم ما يُسَمَّى بطريقة المتقدمين. وجاءت لتدلي دلوها في المسائل الخلافية، والتي كان أدماها مسألة الكلام الإلهي: هل هو محدَث أم قديم؟. مسألة لفظيةٌ أو في الألفاظ... غير أنها حصدت من النفوس مَن حصدت، وحبست مَن حبست. عادةُ العلوم تسميتها بأشرف مسائلها ومباحثها، لكنها سُميت هنا بأكثرها عناءً وإدماءً.

هذا مع غضِّ الطرف عن الوجوه الأخرى للتسمية بعلم الكلام. فلسنا في مقام التفضيل والترجيح بينها.

إذًا، وُلِد علمُ الكلام بالسياسة، ولأجلها وُلِد. غير أن هذا هو المعروف والشائع عند المحققين، كما ابتدأنا.

٢. رأيٌ مختلف في النشأة

وفي هذا الرأي المشهور شيءٌ من التهافت؛ لناحية التحديد التأريخي ولناحية

---

(١) راجع: حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة** (القاهرة: مكتبة مدبولي، لا طبعة)، الجزء ٥، الصفحتان ٦٣٦ و٦٣٧.



داعي السياسة. أما التحديد التأريخي، فلا نستطيع قبول الشائع في تزمين الكلام بمنتصف القرن الأول للهجرة. وإنما نردّه إلى بدايات نشر دين الإسلام. فالأمثلة التي طُرحت عن المسائل الخلافية (السياسية)، من قبيل: الإمامة – مخدوشة بكونها قد طُرحت من قبْل، وفي زمن النبي محمد (صلى الله عليه وآله). قد يكفي أن نشير إلى نصٍّ لأحد الصحابة هو أبو الهيثم ابن التيهان (ت. ٦٤٠ م.)، يقول فيه: «أنا أشهد على نبينا أنه أقام عليًا يوم غدير خُمّ، فقالت الأنصار: ما أقامه إلا للخلافة. وقال بعضهم: ما أقامه إلّا ليعلم الناس أنه مولى من كان رسول الله مولاه. وأكثروا الخوض في ذلك. فبعثنا رجالًا منا إلى رسول الله فسألوه عن ذلك، فقال: هو ولي المؤمنين بعدي»[١].

لا يعنينا في هذا النص موقفُ ابن التيهان من الإمامة. وإنما شهادته الحسية على «كثرة الخوض» في مراد النبي من لفظ المولى الوارد في الخطبة النبوية بـ«غدير خم»: هل مراده حقًا هو الخلافة والإمامة مِنْ بعده؟

بذلك لا بدّ أن يرجعنا هذا النص إلى تزمين النشأة قبل منتصف القرن الأول.

وقد لا يكون هذا الخوض خوضًا نظريًا علميًا.. لكنه خوض بداية على كل حال. كما هو شأن بداية أيِّ علمٍ.

ونضيف في المقام: قَبْل مشكلة الإمامة، كان هناك خوضٌ نبوي مع اليهود والمسيحيين والدهرية والثنوية ووثنيي العرب، في مسائل حول وجود الله وتوحيده وتجسيده وقِدَم العالم...

وكان هذا الخوض يعتمد أسلوب «المحاجة والمناظرة وما يجري مجرى ذلك»[٢]. ويظهر من نصوص هذا الخوض أو ذلك أن علم الكلام، الذي لم يكن

---

(١) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار** (بيروت: مؤسسة الوفاء، لا طبعة، ١٤٠٤ هـ.)، الجزء ٢٨، الصفحة ٢٠٠؛ ابن طاووس، **اليقين** (قم: مؤسسة دار الكتاب، لا طبعة)، الصفحة ٣٤١ (مع بعض الاختلاف).

(٢) راجع: الطبرسي، **الاحتجاج**، تحقيق إبراهيم بهادري ومحمد هادي به (قم- إيران: دار الأسوة للطباعة والنشر، الطبعة ٥، ١٤٢٤ هـ.)، الجزء ١، الصفحات ٢٢ إلى ٤٦.

قد تبلور بعد بما يكفي، جاء لتوضيح الفكرة الدينية وتفهيمها، معتمدًا أسلوب الحجاج والجدل والمناظرة، ومتوسلًا بالنص أيضًا.

ولعلنا بذلك نسند وندعم موقف العلّامة السيد محمد حسين الطباطبائي (ت. ١٩٨١ م.) والشهيد الشيخ مرتضى مطهري (ت. ١٩٧٩) والشيخ جعفر سبحاني (معاصر) في ما ذهبوا إليه من ربطِ علم الكلام بما قبل منتصف القرن الأول. يقول الطباطبائي: «كان القوم في عهد النبي (صلى الله عليه وآله) حديثي العهد بالتعليم الإسلامي... وكان لهم بعض المطارحات الكلامية في ما بينهم... ومن هنا يبتدئ ظهور علم الكلام»[١]. ويقول مطهري: «الحقيقة هي أن البحوث الاستدلالية حول أصول الإسلام بدأت مع نزول القرآن... سوى أن أسلوب البحث حولها كان يختلف عن الأسلوب الذي سلكه المتكلمون من المسلمين»[٢].

نعم، لا شكّ أن السياسة قد أحدثت في مسار علم الكلام، وحرَفته عن الغاية من نشأته؛ فبرز «شغب الفرق والمتكلمين»، كما وصف الشيخ محمد عبدة (ت. ١٩٠٥ م.). أو «التكييفات» كما وصف ابن حزم الأندلسي[٣] (ت. ١٠٦٤ م.)... ولم تكن الغاية دائمًا هي الدفاع والإفهام، وإنما كان الإفحام والصدّ والمصادرة، وبأي وسيلة كانت، حتى التبكيت والتوبيخ.

واصطبغ علم الكلام بهذه الصبغة الصاخبة لفترةٍ طويلة، بعيدًا عن البرهان والجدال بالتي هي أحسن. وهو ما ورد الوصية به في نص القرآن: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[٤].

ومنه يتضح سبب التهافت في ردّ النشأة إلى منتصف القرن الأول، لداعي

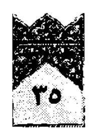
---

(١) محمد حسين الطباطبائي، **تفسير الميزان** (قم: مؤسسة دار المجتبى للمطبوعات، الطبعة ١، ٢٠٠٤ م.)، المجلد ١، الصفحة ٢٧٨.

(٢) مرتضى مطهري، **الكلام - مدخل إلى العلوم الإسلامية**، ترجمة حسن الهاشمي (إيران: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة ٣، ٢٠٠٦ م.)، الصفحتان ٦ و٧.

(٣) ابن حزم: فيلسوف ومتكلم أندلسي. اعتزل السياسة وانصرف إلى التأليف. له **الفِصَل في الملل** وهو كتاب مقارن في تاريخ الأديان. معروف. (راجع: **المنجد في الأعلام**، الصفحة ٦).

(٤) سورة **النحل**، الآية ١٢٥.



السياسة. فهذا الداعي كان وظيفيًا طارئًا، لا نشك في تأثيره البالغ بمسار علم الكلام. لكن الداعي الأساس والمؤسِّس لم يكن ذلك. وإنما كان الدفاع عن الأفكار الدينية وتوضيحها وتفهيمها، كما أسلفنا. مع ذلك، يصعب الفصل الدقيق بين الداعيين. فنصّ ابن التيهان، جاء في لحظة الخصام في السلطة كذلك.

وقد ذهب عبد الرحمن بدوي[1] (ت. ٢٠٠٢ م.) في **مذاهب الإسلاميين** إلى الموقف نفسه. فقال بالهوية التحصيلية التفهيمية لعلم الكلام. وقد وسّع من المدى الزمني لهذه الهوية لتشكّل القرون الهجرية: الثاني والثالث والرابع من عمر هذا العلم، أي ما يوازي ميلاديًا القرون: الثامن والتاسع والعاشر. ويرى أن الدفاعية السجالية طرأت بعد القرن الرابع، ردًا على الهجمة الحنبلية على الخائضين في علم الكلام. حيث يقول **ابن حنبل** (ت. ٨٥٥ م.): «لستُ أنا صاحب كلامٍ. وإنما مذهبي الحديث»... وكان أبو الحسن الأشعري](ت. ٩٢٣ م.)[من أوائل الرادّين على الحنابلة، فألّف رسالةً في **استحسان الخوض في علم الكلام**[2].

بيد أن لنا تحفظًا على استعمال بدوي لمفهوم الدفاع في معنًى مختلف عن السياق والمقام. فهو يذهب بالدفاع إلى كونه دفاعًا عن مشروعية الكلام وتسويغ الخوض فيه. بينما هو - في الحقيقة - دفاعٌ عن الدين وما يتعلّق به، وما يُحسب أنه منه. وحتى لو كان الدفاع عن مشروعية هذا العلم ملحقًا بالدفاع عن الدين: استفصالًا أو استطرادًا أو تفريعًا.. لكن الأصل هو ذاك. وإذا كان المراد شغب المتكلمين، فهو قد بدأ قبل ذلك؛ عندما احتوت السلطة هذا العلم، وجعلته من أدواتها. وهو صار إلى ذلك، عندما صار بعض أهل هذا العلم من مناوئيها.

كما نجد طه عبد الرحمن (معاصر) يرفض ربطَ علم الكلام أو سواه من

---

(١) فيلسوف مصري معروف. تأثر بالوجودية ونال الدكتوراه عن أطروحة **الزمان الوجودي**، أشرف عليها الدكتور طه حسين، الذي قال حينها: شهدنا ولادة أول فيلسوف مصري. عُرف بغزارة الإنتاج. وعَرف كثيرًا من المستشرقين وكان تلميذًا ثم صديقًا لـ**لويس ماسينيون**. تنقل بين عدة دول. قضى الشطر الأخير من عمره بباريس في أحد فنادقها. لهذا كتب عنه **سمير عطا الله** مقالةً بعنوان «فيلسوف الفنادق».

(٢) راجع: **مذاهب الإسلاميين** (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة ١،١٩٩٦ م.)، الصفحات ١٣ إلى ١٦.



علوم التراث بالسياسة. وقد اصطلح - كعادته في اجتراح الاصطلاحات - على هذا الربط بمصطلح «التسييس». يفوّت علينا التسييسُ كثيرًا من فوائد العلوم، ويضلّل فهمنا لنشأتها ووظيفتها... بهذا يرفض عبدُ الرحمن ربطَ علم الكلام بالسياسة. فهو ربط تجزيئي مرفوض، استنادًا إلى أواليته التكاملية للتراث. في مقابل ذلك، يطرح مصطلح «التأنيس» كتعبيرٍ عن مقاربةٍ مختلفةٍ لعلم الكلام وسواه، تحاول استكناه جوانب أخرى غير السياسة[١]. وهذا بمعنًى ما قد يرتبط بجانب التفهيم والتحصيل الذي تحدثنا عنه آنفًا.

نشير أخيرًا إلى أن بعض المعاصرين، ترك عناء تحديد بدايةٍ دقيقةٍ لعلم الكلام؛ بسبب تأخر الكتب المتناولة لتاريخه[٢].

إذًا، هكذا بدأ علم الكلام. فكيف استمر؟.

٣. ظهور الفرق وأفولها

بعد نشأة علم الكلام بعقود قليلة، بدأت الفرق الكلامية بالظهور في حقل الفكر الإسلامي. أولُ الفرق ظهورًا هي الشيعة ثم الخوارج، وعاصرهم أنصار الأمويين. وبعد عقود ظهرت الجبرية التي روّج لها الأمويون بداية الأمر. وبعدها ظهرت القدرية مع معبد الجهني (ت. ٦٩٩ م.) وغيلان الدمشقي (ت. ٧٢٣ م.). وفي وقت مقارب، ظهرت المرجئة.

ومع نهاية الخلافة الأموية، ظهرت المعتزلة، أو تطورت عن القدرية مع واصل بن عطاء (ت. ٧٤٨ م.). وذلك حينما ابتعد نسبيًا القدريون أو المعتزلة الجدد عن الخطاب السياسي الداخلي والمباشر. واقتربوا أكثر من جدل الأديان والنِّحَل، من قبيل: المانوية والقائلون بتعدّد الألوهية (الخير والشر، النور والظلام).

---

(١) راجع: محمد همام، **المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي** (بيروت: دار الهادي، الطبعة ١، ٢٠٠٣ م.)، الصفحتان ٢٦ و٢٧.

(٢) راجع: جورج كتورة، **الموسوعة الفلسفية العربية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة ١، ١٩٨٤ م.)، المجلد ١، مادة علم الكلام، الصفحات ٦١٧ و٦١٩.



سطع ضوء الاعتزال سطوعًا أفضل أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث مع أبي الهذيل العلّاف (ت. ٨٥٠ م.). وفي منتصف الثالث، بدأت فرقة أهل السُّنة كتجمعٍ صغيرٍ ومؤثرٍ في آن. وبدعمٍ من المتوكّل العباسي (ت. ٨٦١ م.). وفي القرن الرابع، انشق أبو الحسن الأشعري عن المعتزلة، بعد أن كان منهم لأربعين سنةً[١]، وليؤسّس فرقة الأشاعرة أو الأشعرية. وهم فرقة سنّية الأصل. لكنهم تمايزوا عن أصلهم باعتمادهم الجدل لإثبات العقيدة والدفاع عنها. وهذا ما عُرف بطريقة المتأخرين مع الغزالي (ت.١١١١ م.) والرازي (ت. ١٢١٠ م.) والإيجي (ت. ١٣٥٥ م.). وهو تحوُّلٌ حصل عند الأشاعرة، تمكُّنًا وتمكينًا من مجاراة المعتزلة وتحديهم. وخلال ذلك، اقترب الفكر الكلامي من الفكر الفلسفي على مستوى المنهج والمفاهيم.

ومع انحدار العباسيين، بدأ نجم المعتزلة بالأفول تدريجيًا، حتى تلاشى في القرن الثامن الهجري. ولاحقًا، واجهت فرقةُ الأشاعرة المصيرَ نفسه. وتقلّصت الخوارج وكبرت الشيعة. في ما أصبحت فرقة أهل السنة السواد الأعظم من المسلمين، ولتستهلك في جماعتها مَنْ بقي من الجبرية والمرجئة والأشاعرة وأتباع فقهاء المذاهب الأربعة. ولتعتمد في اتساعها على سلطنة العثمانيين، القوة الكبرى في عالم المسلمين آنئذ. في هذه اللحظة تحديدًا، غاب مصطلح الفرقة، ليظهر مصطلح الطائفة بديلًا منه[٢].

وإذا كانت بعضُ الفرق قد اضمحلت، فإن فكرها لم يضمحل حتى اليوم، حيث نجد متكلمين ومفكرين متعلّقين بالتراث الكلامي للفرق، ميّالين إلى هذه الفرقة أو تلك.

---

(١) وقيل إنه كان أيضًا ربيبًا لأبي علي الجبائي. أحد الجبائيين وكلاهما من كبار شيوخ المعتزلة.

(٢) راجع هادي العلوي، **من قاموس التراث** (طبعة خاصة عن دار المدى، لا مكان، ٢٠١٤ م.)، الصفحات ٥٧ إلى ٦٣؛ المصدر نفسه، الصفحات ٤٩ إلى ٥٦؛ محمد عابد الجابري، مقدمة تحقيق كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** لابن رشد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة ١، ١٩٩٨ م.)، الصفحات ١٦ إلى ٣٢.

٤. «الكلام» في المغرب العربي

وقبل أن نستكمل مسار علم الكلام بعد هذا القرن، لا بد أن نطلّ على المغرب العربي؛ فلقد كان كلامُنا في المشرق. وعادةً، جلُّ المحققين يقتصرون على المشرق. وانفرد محمد عابد الجابري (ت. ٢٠١٠ م.)[١] في مَن نعلم بالإشارة إلى المغرب العربي.

يحسب الجابري أن المغرب العربي قد بقي على ولائه للأمويين الفاتحين والداخلين؛ فلا وجود يُذكر لمعارَضة ومناوأة. لذلك لم يكن علم الكلام في المغرب كلامًا لأجل السياسة، كما كان في المشرق.

ولذلك لن يكون للاعتزال حضورٌ لافتٌ في المغرب. ومع هذا، لم تكن الأشعرية مَرضيةً أيضًا. فقد عمل ابن حزم الأندلسي، و**ابن رشد** (ت. ١١٩٨ م.)[٢] وغيرهما على رفض تأويلات الأشعرية، فلا هي تصلح للجمهور لابتعادها عن ظاهر النص. ولا تصلح للعلماء لابتعادها عن البرهان، ولاقتصارها على قياس المماثلة بين الحاضر والغائب، مع أنهما من طبيعتَين مختلفتَين.

لذا، فالأصح عند المغاربة هو العودة إلى عقيدة أهل السنة، الموافِقة للسلف من الصحابة.

وفي الوقت الذي يرفض فيه المغاربة تأويلات الأشعرية، فإنهم يتقبّلون إلى حدٍّ بعيدٍ آراء الحكماء مثل أرسطو[٣]. وهي عندهم أقرب إلى ظاهر النصوص

---

(١) فيلسوف مغربي معاصر. له رباعية شهيرة في نقد العقل العربي (**تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، والعقل الأخلاقي العربي**). تُرجم كتابه **نقد العقل العربي** إلى عدة لغات. كرّمته اليونيسكو لكونه أحد أبرز المتخصصين في ابن رشد. وله اهتمام بتاريخ العلوم وفلسفتها.. اعتذر عن عدة جوائز رُشّح إليها في بلده المغرب والعراق وليبيا.

(٢) ابن رشد: فيلسوف عربي أندلسي معروف. عرف في الغرب بالشارح، نظرًا لشروحه الكثيرة على أرسطو. رسمه الرسام المعروف رفاييل في لوحة حملت عنوان: **ابن رشد في مجتمع الفلاسفة، عن مدرسة أثينا**. (**المنجد**، مع التصرف، الصفحة ٨).

(٣) **أرسطو**: فيلسوف يوناني. من أعظم الفلاسفة، ويُقال إنه أعظمهم على الإطلاق. وتولى تربية الإسكندر الكبير لثلاث سنوات. جمع بين فروع المعرفة الإنسانية، ووضع علم المنطق؛ فلُقِّب =



الدينية، وأصدق مع الفهم العام والتجربة والعقل. ومن هنا نشأت قاعدتهم الكلامية الظاهرية: «موافقة صريح المعقول مع صحيح المنقول»[١].

٥. «التقليد الفِرَقي» وسقوط الخلافة

بعد ذلك، دخل علم الكلام في حالٍ من «التقليد الفرقي»، كما يسمّيه بعض المعاصرين؛ حيث تكرّست المدارس الكلامية: المعتزلة، الأشاعرة والشيعة[٢]. وكان المتكلمون- أتباع الطوائف كما قدّمنا- مقلدةً لهذه المدارس، منضوين في كثيرٍ من الأحيان ضمن أطرها العريضة وخطوطها العامة؛ مع أن بعض الفروق ممكنة حاصلة بين المتكلِّمين المنتسبين إلى المدرسة ذاتها، لكنها فروق بنائية وليست مبنائيةً. بمعنى أنها محاولات، لا تتجاوز سقفًا جامعًا مشتركًا.

كذلك تكرّست في هذه المرحلة طريقةُ المتأخرين المعتمدة على المنطق الأرسطي، فوُظِّف توظيفًا كبيرًا. هي حالٌ أشبه بالثبات والتوقّف عن النمو، فرضها

= بـ«المعلم الأول». تتلمذ في أكاديمية أفلاطون، ثمّ أصبح لاحقًا رئيسًا لها. وامتاز على أستاذه أفلاطون بدقة المنهج ووضوح البراهين، والاستناد إلى التجربة الواقعية، بعيدًا عن عالم المُثل.

وقلّد في مؤلفاته أول الأمر أستاذه أفلاطون في أسلوب المحاورات. لكنه ابتكر في ما بعد أسلوبه الخاص المعروف بالمقالة. وقد عُدّ مجموعُ مؤلفاته دائرة معارف عصر اليونان، حيث بلغت ٨٢ مؤلفًا، ضاع معظمها. لكنّ ما وصل إلينا يحمل الجوهر الشامل لمذهبه.

من كتبه: **المقولات**، **والعبارة** في المنطق. **وما بعد الطبيعة** في الميتافيزيقا. **والأخلاق إلى نيقوماخوس** ولده، في الأخلاق.

نقَد المذاهب السابقة عليه، ووضَعها في اتساق صحيح في ما بينها. ولم يفرّق بين العلم والفلسفة. ونالت الأخلاق موقعًا ثانويًا في مشروعه، حيث احتلت الميتافيزيقا عرش هذا المشروع. وطغى على تفكيره التحليل، ولم يلجأ إلى التركيب إلا لمامًا. لكنه في ما بعد لجأ إلى التجربة والملاحظة. وكان من إبداعاته الفلسفيّة: فكرة «الهيولى» و«الصورة والمادة»، وفكرة «القوة والفعل».

(راجع: بدوي، **موسوعة الفلسفة**، المجلد ١، الصفحات ٩٨ إلى ١٣١).

(١) راجع: الجابري، المصدر السابق، الصفحات: ٣١، ٣٢، ٣٥، و٤٠؛ **تكوين العقل العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة ٩، ٢٠٠٦ م.)، الصفحات ٣١٢ إلى ٣٢٢.

(٢) راجع: عبد الجبار الرفاعي، **الاجتهاد الكلامي**، «الاتجاهات الحديثة في علم الكلام»، حوار أجراه عبد الجبار الرفاعي مع حسن حنفي (بيروت: دار الهادي، الطبعة ١، ٢٠٠٢ م.)، الصفحات ٢١ إلى ٣٠.



ثبات السلطة حينئذ، والتي كانت عثمانيةً في الأعمِّ الأغلب.

ولما مات «الرجل المريض»[١]، ظهر مقدار العجز والتأخر الذي عانى منه علمُ الكلام.

٦. شرارات علم الكلام الجديد

ثمَّ بدأ الاتصال بالغرب. وبدأت تَرِد تترًا إنجازاته في علم الطبيعة أو في «العلم الكوني»، كما يسميه محمد عمارة (معاصر)[٢]. فبرزت أسئلة، نحو: ما هو موقف الدين من تطورات العلم غير المسبوقة؟ وما هي رسالة الدين من الرؤى الجديدة كأصل الإنسان مثالًا؟

كما ظهر أن المنطق لم يكن ليقف عند أرسطو، مثلما حصل عند العرب. فثمّة تطورات واتجاهات جديدة في هذا العلم، كان العرب في غفلةٍ عنها[٣].

وظهرت كذلك اعتبارات مختلفة للصدق والحقيقة في العلوم، مختلفة عن ملاك المطابقة مع الواقع الخارجي، كما هو عند أرسطو والأرسطيين، وصولًا إلى القرن السادس عشر الميلادي. فليس حقيقيًا وصادقًا بالضرورة، كلُّ ما طابق الواقع. بعد أن برز بوضوح عجزُ الفكر عن الوصول إلى الواقع في علوم مختلفة (الأخطاء الجسيمة في علم الفلك اليوناني وفي الطبيعيات...).

برز التشكك في إمكان المطابقة مع الواقع عند فلاسفة غربيين كُثر على رأسهم كانط (ت. ١٨٠٤ م.)، الذي ميّز بين الواقع وما يظهر لنا منه. وذهب بعض فلاسفة الغرب إلى ملاكات واعتبارات جديدة للصدق في العلوم، منها:

- الاتفاق أو الإجماع بين الأذهان (أوغست كونت (ت. ١٨٥٧ م.)).
- النفع والفائدة (وليم جيمس (ت. ١٩١٠ م.)).

---

(١) كناية معروفة عن الدولة العثمانية في أواخر عهدها .. وربما أُطلقت من قبل الأوروبيين.

(٢) راجع: الرفاعي، **الاجتهاد الكلامي**، مصدر سابق، «مجالات الاجتهاد في الكلام»، حوار مع محمد عمارة، الصفحة ١٢٥.

(٣) راجع: المصدر نفسه، حنفي، الصفحة ٢٧؛ عمارة، الصفحة ١٢٥.



- التجربة والتجربة الشخصية (التجريبيون).
- نسبية الحقيقة المتأثرة بالمكان والزمان عند الشخص المدرك[١].

هذه الاعتبارات المختلفة للصدق والصحة في العلوم، تواجه بنيةَ علم الكلام القائم على الواقعية الأرسطية حتى يومنا هذا. فكيف يكون المنهج الكلامي (بهوياته المختلفة: الدفاع أو الإنتاج أو هما معًا) في ظلّ ذلك؟

ثم إنّ أمرًا آخر برز في مرحلةٍ لاحقةٍ. وهو الوقوف على تطوّر الإلهيات المسيحية أو اللاهوت. وهو تطورٌ لم يتوقف أبدًا، مثل ما حصل لعلم الكلام. لذلك يسعى بعض المعاصرين إلى إسلاك علم الكلام السبيل ذاتها، التي سلكتها الإلهيات المسيحية. بل هما عنده من طبيعةٍ واحدةٍ تقريبًا، هي الطبيعة الإبراهيمية التوحيدية[٢].

في المقابل، يتحفّظ بعضهم على هذا الإسلاك والتقريب، فيؤكّد على الفرق الفارق بينهما. يرى أُحُد قراملكي[٣] (معاصر) أنَّ كلاً منهما منظومة معرفية متفاوتة عن الأخرى، وإن كانتا توحيديتَين في التوجه، لكن توجد تباينات في النظرة إلى الوحي وفي التجسد أو عدمه، وما ينشأ عن ذلك من معارف. ومع ذلك يقرُّ قراملكي بالحاجة إلى الإلهيات المسيحية في إجاباتها الخاصة عن أسئلة التحولات الكبيرة الحاصلة في الغرب[٤]: سواء على المستوى المعرفي نتيجةً لتأملات الفلاسفة في قوى الإدراك البشري، كاليقين الفلسفي الديكارتي

---

(١) راجع: محمد حسين الطباطبائي، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، تعليقة مرتضى مطهري، الصفحات ١٦٣ إلى ١٦٧؛ الصفحات ١٨٧ إلى ١٩٠، و١٩٦؛ الصفحات ٢٠٥ إلى ٢١١؛ أُحد، قراملكي، **الهندسة المعرفية للكلام الجديد**، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري (بيروت: دار الهادي، الطبعة ١، ٢٠٠٢ م.)، الصفحة ٩٩.

(٢) راجع: **الاجتهاد الكلامي**، مصدر سابق، حوار مع مصطفى ملكيان، الصفحة ١٨١.

(٣) فيلسوف إيراني معاصر. له: **تحليل القضايا**، **ومناهج الدراسات الدينية**، **والهندسة المعرفية للكلام الجديد**.

(٤) راجع: قراملكي، مصدر سابق، الصفحات ١٦١ إلى ١٧٩؛ الصفحات ١٤٨ إلى ١٥٢؛ الصفحتان ١٥٥، و١٦٧.



بعد رحلة الشك... واليأس الفلسفي من تقديم نظرية نهائية صحيحة. ثم جاءت نقدية كانط لتضع حدًّا لعالم الممكن، الذي ينبغي له أن يُسكن فيه العقل النظري والعقلَ العملي الأخلاقي. وكذلك التأملات النقدية الأخرى في قوى الإدراك وفي أخطاء التفكير، وغير ذلك... هذه التحولات وغيرها أعادت بناء الحياة الغربية، فحاولت الإلهيات المسيحية المعاصرة - خلال أكثر من قرن- تقديمَ الإجابات. وقد دخلت هذه الجهود في مرحلة التنظير والمناقشة العميقة، نظرًا لطول المرحلة الزمنية لهذه المناقشات.

ووفقًا للويس غرديه (Louis Gardé) (ت. ١٩٨٦ م.)، هما يختلفان من حيث الغرض. فعلم اللاهوت يهتم بـ«فهم الإيمان»، في حين أن علم الكلام «دفاع عن الإيمان». وإذا كان ثمّة دفاعٌ في اللاهوت، فهو محضُ استهلالٍ ودخولٍ نقدي إلى الفهم(١).

غير أن موقف غرديه لا يُظهر إلمامًا كافيًا بغرض علم الكلام، وبتاريخه أيضًا. فلقد قدّمنا في البداية أن علم الكلام بدأ تحصيليًا لأجل الفهم والتفهيم.. ثم غلب عليه الدفاعُ عندما صار من أدوات السياسة.

ومن ناحية أكثر شموليةً، يرى محمد عابد الجابري في مثل هذا الموقف «التوحيدي» أنه «استغراب في الشرق»، فلا يمكن تعميم نظريات مفسرة لتطور الفكر في أوروبا، لتفسّر تاريخ الفكر في الحضارة العربية الإسلامية(٢). ومن ثَمّ يجب أن نحفظ لكلٍّ من العلمَين مساره الخاص وسبيله المستقلة.

مضافًا إلى تراجع منزلة علم الكلام التقليدي عن «رتبة العلم الأسمى والأصل للعلوم كلها»؛ نتيجة التصنُّع الذي حفلت به الكتب المدرسية لعلم الكلام. ثم إنّ كثيرًا من المسائل الكلامية التقليدية، غير منسجمة مع حاجات عصرنا. بينما تبقى المسائل والاعتراضات التي «يلقيها الفكر الحديث بصيغ

---

(1) *Dieu et la destinée de l'homme,* Paris, Vrin, 1967. P. 21-22.

(٢) راجع: الجابري، **التراث والحداثة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة ٣، ٢٠٠٦ م.)، الصفحة ١٣٩.



جديدة على العقل الإسلامي»[١]، صامتةً تنتظر العقل الكلامي ليسائلها ويجيبها أيضًا.

هذه التطورات، - والتي تلا بعضها سقوط «الخلافة» العثمانية - وضعت علم الكلام في مرحلةٍ جديدةٍ ومختلفةٍ، عُرفت باسم «علم الكلام الجديد». وقد حاول العلماء المجدِّدون في هذه المرحلة تمكينَ علم الكلام من أداء دوره المنوط به. ومن هنا عملوا على تأهيله، كلٌّ بحسب ما يراه. فمنهم من ركّز على تبديل الموضوعات والمسائل التي يبحثها هذا العلم بأخرى أكثر فاعليةً في الحياة. ومنهم من حاول تأسيس العقائد على العلم «الكوني» أو الطبيعي. ومنهم من حاول التأسيس الفلسفي. ومنهم من حاول التأسيس المنهجي[٢]. ومنهم من حاول أن يُشمِلَ التجديدَ كلَّ ما أسماه بـ«الأضلاع المعرفية» لعلم الكلام. وهي كلُّ ما تقدّم وسواه: الموضوع، المسائل، الغاية، اللغة والمنهج[٣].

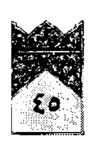
ولسوف تكون وقفتنا الآتية مع المنهج بخاصة... ماهيته العامة، وماهيته في علم الكلام، وتحولاته المختلفة... وضرورة تجديده.

---

(١) راجع: لويس غرديه وجورج قنواتي، **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، ترجمة الدكتور صبحي الصالح والدكتور فريد جبر (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة ٢، ١٩٨٣ م.)، الجزء ٣، الصفحة ٢٧٨.

(٢) راجع: حنفي، **الاجتهاد الكلامي**، مصدر سابق، الصفحات ٢١ إلى ٣٠.

(٣) راجع: قراملكي، **الهندسة المعرفية**، مصدر سابق، الصفحة ١٤.



ثانيًا: ضرورة تجديد المنهج



لعلّ علم الكلام من أكثر العلوم إفصاحًا عن مناهجها. وربما يعود ذلك إلى كون مسائله محصورةً نسبيًا ومعدودةً، قياسًا إلى مسائل الفلسفة (بمعناها الأضيق) أو اللغة أو أصول الفقه أو غير ذلك. ومع كون مناهج علم الكلام مُفْصَحًا عنها، إلاّ أن عملية تغييرها وتطويرها صعبة وعسيرة. شأنها في ذلك شأن أيِّ منهج. فآخر ما ينبعث للتغيير في أيّ علمٍ، هو المنهج. تتغيّر الأسئلة والإشكاليات، وتتعقد الحاجات، وتختلف المباني والمبادئ؛ ما يدفع المنهج، على كرهٍ، للتحوّل أو التبدّل. وفي هذا الصدد، يعلّق أحد الباحثين: «هذه الحقيقة، لا تقلّل إطلاقًا من قيمة المنهج، بقدر ما ترسي رسوخ المنهج وأهميته.. وحاجته من جهة ثانية إلى تغيير تاريخي ومعرفي كبير نسبيًا ليتمكن من إحداث التغيير في المنهج»[١].

وحتى يحسن الخوض في تطوير المنهج الكلامي، لا بد من بيان ماهية المنهج؟، وكيف كانت وجوه المنهج الكلامي وتحولاته تاريخيًا؟. وكلُّ ذلك يسوّغ ولوج المحاولتَين التجديديتَين في منهج علم الكلام الجديد: محاولة السيد محمد باقر الصدر ومحاولة طه عبد الرحمن.

---

(١) محمد شيا، **مناهج التفكير وقواعد البحث** (بيروت: توزيع دار مجد، الطبعة ١، ٢٠٠٧ م.)، الصفحة ٤٠؛ راجع أيضًا: المصدر نفسه، الصفحة ٤١، حيث يعرض الكاتب أمثلةً لهذا التحول المنهجي الصعب.



١. ما هو المنهج؟

إن المقصود من المنهج في علم الكلام وفي غيره، هو منهج التفكير لا منهج البحث. هو الفلسفة المؤسسة لمنهج البحث أو منهجيته. أي أن منهج التفكير في أيِّ علمٍ، هو مستواه الإبيستمولوجي. أمّا منهج البحث، فهو المستوى الميتودولوجي(١).

بذلك يمكن تعريف المنهج بأنه «الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بوساطة طائفة من القواعد العامة، تهيمن على سير العقل، وتحدّد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة»(٢). أو هو «أساليب النقد والإثبات والإبطال في مقام الحكم والتقييم»(٣).

وكما ميّزنا بين منهج التفكير ومنهج البحث، يميّز أحد الباحثين بين المنهج والتوجه. فالتوجه - تبعًا له - هو «أسلوب الباحث في جمع المعلومات واكتشاف الحقيقة»(٤). ويبدو من ظاهر كلامه أن التوجه هو المنهجية أو منهج البحث.

ويحلو لعبد الرحمن بدوي أن يسمي مناهج التفكير بالمنهج المادي. وليس المقصود عنده بالمادة، العيني منها. بل الشروط العامة للتفكير في العلوم المختلفة(٥). ونعتقد أنه يهدف بهذه التسمية المقابَلة بالمنطق الصوري، الذي يدرس التفكير عمومًا. وتعود هذه المقابلة إلى الأوالية الثنائية الأرسطية الشهيرة: الصورة والمادة.

ويسمّي المناهجَ بالمنطق أحدٌ آخر هو علي النشار (ت. ١٩٨٠ م.)، لكنها عنده مناهج البحث. فيتساوى عنده منهج البحث بمنهج التفكير. يقول في هذا

---

(١) راجع: شيا، مصدر سابق، الصفحة ٨٣.

(٢) عبد الرحمن بدوي، **مناهج البحث العلمي** (الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة ٣، ١٩٧٧ م.، الصفحة ٥.

(٣) قراملكي، مصدر سابق، الصفحة ١٢٧.

(٤) الموضع نفسه.

(٥) **الموسوعة الفلسفية العربية**، مصدر سابق، المجلد ٢، الصفحة ٤٧٥.



الصدد: «المنهج في العالم الإسلامي.. كان أرسطاطليًا... إن هذا المنطق هو منهج البحث في علوم اليونان..»[١]. ولا ننسى أنه عنوَن كتابه الذي تمحور حول هذه الفكرة بـ **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**.

ويمكننا القول في هذا الشأن تسهيلًا لاستعمال المفاهيم والمصطلحات : يُسمَّى منهج البحث بالمنهجية... في ما يستأثر منهج التفكير باسم المنهج. ولا مشاحة في الاصطلاح. وأمّا في ما يتعلق بالمنطق المادي، فلا ضرورة لهذا الاصطلاح؛ لأنه تسمية مُضَلِّلة توهم الارتباط ببعض الاتجاهات الفلسفية كالمادية الديالكتيكية. وقد يكفي التعبير بمنطق العلوم في مقابل منطق الفكر، أو قد يكفي استعمال مناهج العلوم. ولا ينبغي لنا أن نُساق بثنائيات أرسطو أو سواه، حتى لا نقع في الاختزالية و«لعبة العقل».

٢. خصوصية منهج علم الكلام

قد تكون لعلم الكلام خصوصيةٌ في مسألة المنهج. ففي كل العلوم أو في جلّها، جرت العادة أن يُعَدَّ البحث عن منهجها (أو مناهجها) خارجًا عن مسائلها... هو أمرٌ يختص به الفيلسوف أو من بلغ درجة فلسفة علمٍ من العلوم. فالمنهج نشاطٌ تأملي ومن «مقومات الفلسفة»، كما يعبّر برتراند راسل. ويرى أنه متى أصبح العلم متينًا، فسوف يشقّ «طريقه على نحوٍ مستقل» عن الفلسفة، إلا في ما يتعلق «بمسائل المنهج»، حيث سيبقى ذلك نشاطًا تأمليًا من مقومات الفلسفة[٢].

وهذا هو رأي التهانوي (ت. ١٧٤٥ م.) في ما يرتبط بعلم الكلام أيضًا. يقول: «تلك القدرة على الإثبات إنما تصاحب هذا العلم، دون العلم بالقوانين التي تُستفاد منها صور الدلائل فقط، ودون علم الجدل الذي يتوسل إلى حفظ

---

(١) **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** (بيروت: دار النهضة، الطبعة ٣، ١٩٨٤ م.)، الصفحة ١٠.

(٢) برترند راسل، **حكمة الغرب**، ترجمة فؤاد زكريا (الكويت: عالم المعرفة، الطبعة ٢، ٢٠٠٩ م.)، الجزء ١، الصفحة ٢٤.



أيِّ وضعٍ يُراد...»[١]. ويذهب المذهب ذاته أُحُد قراملكي. يقول: «مقاربة التجديد في علم الكلام، ليست كلامية، بل بحث ما وراء الكلام، يتعهد بالإجابة عن هذا الاستفهام فلسفةُ الكلام... أو علم المعرفة»[٢].

غير أن للغزالي أن يعترض هنا بأن منهج علم الكلام جزءٌ لا يتجزأ منه. ونستكشف ذلك من تحديده لموضوع علم الكلام بأنه «الموجود بما هو موجود... على قانون الإسلام»[٣]. أي أنّ علم الكلام يدرس الموجود من ناحية وجوده، وفق منطق الإسلام (أو العقل الإسلامي). بذلك يُضحِي منطقُ علم الكلام ومنهجُ التفكير فيه جزءًا داخلًا في مسائله، أو فقل: إحدى مسائله. ويمكن تعميم هذا الأمر إلى كلِّ من أدخل قيد «قانون الإسلام» إلى التعريف. ويبدو أنهم من المتأخرين على نحوٍ غالب، بناءً على ما استقرأ عبد الرزاق اللاهيجي (ت. ١٦٦١ م.)[٤]. ولا يعنينا كثيرًا تقصّي مفردات هذا الاستقراء؛ لذا نكتفي بنقله وحكايته.

ويمكن أن نضيف إلى هؤلاء محمد عمارة، وهو من المعاصرين، حيث اعتبر أن بلورة «منطق إسلامي» متَسق مع العقيدة واللغة العربية، مجالٌ اجتهاديٌ من مجالات الاجتهاد في علم الكلام. وفي هذه النقطة تحديدًا تكمن الخصوصية التي أشرنا إليها قبيل سطور.

ومهما يكنْ من أمر، فإننا دارسون لمنهج علم الكلام الجديد، سواء كان المنهج جزءًا من علم الكلام أم كان جزءًا من فلسفة علم الكلام.

٣. التحولات المنهجية في علم الكلام

كان يمكننا أن نعرض هذه التحولات المنهجية في سياق عرضنا التاريخي لنشأة

---

(١) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق الدكتور رفيق العجم؛ والدكتور علي دحروج (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة ١، ١٩٩٦ م.)، الجزء ١، الصفحة ٢٩.

(٢) قراملكي، **الهندسة المعرفية**، مصدر سابق، الصفحة ١٤.

(٣) بدوي، مصدر سابق، الصفحة ١٥.

(٤) راجع: قراملكي، مصدر سابق، الصفحة ٣١، حيث نسب الكلام إلى اللاهيجي.



علم الكلام واستمراره وهويته في أول التمهيد. وكما يقول الجابري: «تاريخ علم الكلام[...] هو تاريخ «النظريّ» في العقيدة. والنظر منهج ورأيٌ، طرق في الاستدلال»[١].

وطالما أن كتابنا يدور في فلك المنهج، فقد آثرْنا تخصيصَه - أي المنهج - بعرضٍ مستقل. وسوف نقسم عرضنا للمنهج بحسب تقسيمٍ تقليدي لطريقة المتكلمين إلى: طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين. ويقع الغزالي برزخًا بينهما. وهو تقسيمٌ نراه موضوعيًا، فاسترددناه. وممّن قسّموا هذا التقسيم ابن خلدون (ت. ١٤٠٦ م.) وكذلك فعَل المهتمَان بدراسة الاستشراق جورج قنواتي (ت. ١٩٩٣ م.)[٢] ولويس غارديه (ت. ١٩٨٦ م.)[٣][٤].

٣.١. طريقة المتقدمين

كانت هذه طريقة المتكلمين القدماء حتى زمن الرازي والمحقِّق الطوسي (ت. ١٢٧٣ م.). فتشمل مقطعًا كبيرًا من عمر الفرق الكلامية على اختلافها.

وقد جاءت هذه الطريقة أكثر التصاقًا بالنص، وأكثر تأثرًا باللغة[٥]. ألجأها التصاقُها بالنص إلى اعتماد التأويل في ظاهره (أي النص)، الذي قد يختلف مع «الأوضاع» الاعتقادية الخاصة بها. وتتفاوت الفِرَق في حدود اعتمادها على التأويل. فمنها مَن ترسَّلت في ذلك كالمعتزلة والشيعة، ومنها من أقلّت كالأشاعرة؛ لأن المعتزلة والشيعة أكثر ميلًا إلى العقل فتأوّلوا. والأشاعرة أكثر ميلًا

---

(١) محمد عابد الجابري، مقدمة تحقيق كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة**، مصدر سابق، الصفحة ١٦.

(٢) الأب جورج قنواتي: لاهوتي ومفكر مصري. اهتم بالدراسات الاستشراقية، اهتم بتاريخ العلوم عند العرب وبنشر تراث ابن سينا وابن رشد. مضافًا إلى اهتمامه بالحوار بين الأديان.

(٣) لويس غارديه: فيلسوف مسيحي فرنسي. اهتم دراسة علم الكلام الإسلامي والمجتمعات الإسلامية. له: **الفكر الديني عند ابن سينا، والإسلام دين وتواصل**... تعاون مع جورج قنواتي في عدة كتب، منها **فلسفة الفكر الديني**. تعاون معه محمد أركون في كتاب: **الإسلام بين الأمس واليوم**. وكذلك تعاون مع ماسينيون في كتاب **العشق عند الحسين بن منصور الحلاج** (مختلف).

(٤) راجع: **فلسفة الفكر الديني**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢٨١.

(٥) راجع: عاطف العراقي، **الموسوعة الفلسفية العربية**، مصدر سابق، مادة تأويل، الصفحة ٢٠٨.



إلى النص فأقلّوا من التأويل.

وكان تأثُّر الفرق باللغة موحيًا لهم بـ«القياس البياني». فلقد استوحوه من التشبيه في البلاغة. ويقوم القياس البياني على المماثلة بين الشاهد والغائب، كما يقوم التشبيه أحيانًا على المماثلة بين المحسوس والمجرد، أو بين طبيعتَين مختلفتَين.

ويُعدُّ هذا القياس أداةً لإنتاج المعرفة والدفاع عنها، ومن ثم فهو يؤدي الى التحصيل والفهم والتفهيم، إذا نظرنا إلى الأمر من زاوية هويّة علم الكلام. لكن شغب المتكلمين حوّل هذا القياس إلى حرفة جدلٍ لا حرفة حجاج، «حرفة كل شأنها أن تغلّط وتضلّل وتلبس وتوهم»[1]. وصار هذا التحوّلُ طبيعةً مستجدةً على منهج علم الكلام، حتى أن الفارابي (ت. ٩٥٠ م.) شمله وأحصاه في كتابه **إحصاء العلوم**[2].

واجه الغزالي هذا الحَرْف المنهجي من الإنتاج إلى الشغب والإفحام، فقام بتأصيل الجدل الأشعري منطقيًا بموازين ومعايير، حاول استخلاصها من **القرآن الكريم**؛ فأوغلت طريقة المتقدمين في الجدل. بعد أن جرت محاولة تأصيلها وتخليصها من الشغب وغيره ممّا يخالف الشرع.

ونجد كذلك في هذه الطريقة محاولاتٍ لبناء المذهب الكلامي على مقدمات وطرائق عقلية ومنهجية، أرساها الباقلاني (ت. ١٠١٢ م.) وآخرون من القدماء. من هذه المقدمات والطرائق: مبدأ «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»، أو «ما لا دليل عليه يجب نفيه»[3].

مضافًا إلى طريقة «إنتاج المقدمات النتائج»، بحيث تكون المقدمة ضروريةً والنتيجة نظريةً، وقد يكون العكس. وطريقة الاستدلال بـ«المتفق عليه على

---

(١) راجع: الجابري، **تكوين العقل العربي**، مصدر سابق، الصفحة ٣٤.

(٢) **إحصاء العلوم**، تقديم وشرح الدكتور علي أبو ملحم (بيروت: مكتبة الهلال، الطبعة ١، ١٩٩٦ م.)، الصفحات ٨٦ إلى ٩٢.

(٣) الجابري، مقدمة تحقيق **الكشف عن مناهج الأدلة**، مصدر سابق، الصفحة ٢٧.



المختلف فيه». وقد رفض المتأخِّرون هذه الطرائق كافةً[١].

وثمّة طريقةٌ هي «السبر والتقسيم»، عمل بها القدماء، وقبلها المتأخرون. غير أن الأخيرِين اختلفوا في كونها طريقةً مستقلةً، أو أنها جزء من قياس الغائب على الشاهد؛ لجهة عملها على علة الأصل والفرع[٢].

وفي الآن نفسه، يقدَّر للقدماء اعتمادُهم الاستقراء في بعض أدلتهم «القياسية» (التمثيلية، أو الشبيهة بالقياس). وقد أتى ذلك نتيجة ملاحظاتهم الاستقرائية الحسية التجريبية للشاهد، و«عكوفهم على الكائنات لمعرفة أسرارها وفوائدها ومصالحها»[٣]. وبسبب أبحاثهم الطبيعية في الطفرة والحال والتوالد والجزء الذي لا يتجزأ... ونحسب أن ذلك، كان محاولةً لبلورة فلسفة طبيعية توازي علم «الطبيعة» عند اليونان ولا سيما أرسطو (ت. ٣٢٢ ق. م.).

يُعَدُّ جَانِبُ الاستقراء هذا، من الجوانب المغمورة في الفكر الكلامي العربي، ربما لأنه لم يتحقق له ما يكفي من المواصلة والاستمرار والتطور. وقد حُجِب بسبب شيوع الاستدلال الرياضي الأرسطي أو البرهان الأرسطي، وبسبب شغب المتكلمين وتكييفاتهم.

وهذا ما يدخلنا في طريقة المتأخرين... البرهانية.

٣.٢. طريقة المتأخرين

تُمثّل طريقةُ المتأخرين انقلابًا على طريقة المتقدمين. وللغزالي «مقعد صدق» فيها كذلك، عندما تَبنّى «بحماس كبير القياس الصوري الأرسطي واستعمله..»[٤] أيضًا.

إذًا، كان انقلابٌ على المتقدمين، الذين حال شغبهم وجدالهم دون وصول

---

(١) راجع: النشار، مصدر سابق، الصفحات ١٣٦ إلى ١٣٩.

(٢) راجع: الموضع نفسه.

(٣) مطهري، **العدل الإلهي**، ترجمة محمد الخاقاني (بيروت: الدار الإسلامية، الطبعة ٣، ١٩٩٧ م.)، الصفحة ١١٥.

(٤) الجابري، **مقدمة كتاب الكشف**، مصدر سابق، الصفحة ٣١.



طريقتهم إلى غاية محمودة. وقد تورّط الأشاعرة والمعتزلة في هذا المأزق على السواء.

أراد المتأخرون استبدال الجدل بالقياس الأرسطي، الرياضي البرهاني. وكان على رأسهم الرازي الذي اعتمد هذا القياس، واستعمل المفاهيم السينوية في بناء المذهب الكلامي[١].

ونجد عند المحقّق الطوسي الشأن نفسه، حيث نلاحظ في عددٍ من مؤلفاته الكلامية، من قبيل: **نقد المحصّل**[٢] وكتاب **قواعد العقائد**، نلاحظ أنه يعرض للمسائل الكلامية في الإلهيات، انطلاقًا من إطلالة علمَي الكلام والفلسفة عليها. ونكاد نشعر خلال العرض بأنهما علمٌ واحد. ولا ينبّهنا إلى تميز أحدهما عن الآخر سوى المَواطن التي اختلف فيها الفلاسفة والمتكلمون.

نلاحظ في عرض الطوسي تضمّنه لمقدمات، هي أصول موضوعية، نجدها عادةً في كتب الفلاسفة أو المناطقة. من هذه المقدمات: أصول العلم من التصور والتصديق وأنواع التصديقات. وكذلك بالنسبة لأحكام النظر والفكر وأنواع الاستدلال من قياس واستقراء وتمثيل. ويبدي الطوسي رأيه في قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد بأنه ظني لاحتمال اختصاص المقيس عليه بالعلة أو بالوصف المشترك بينهما. وفي هذا انتقاصٌ صريح لهذا النوع من القياس، والذي يُعتبر عمدة طريقة المتقدمين[٣].

كذلك نلاحظ في عرضه استعمالًا لمفاهيم فلسفية ومنطقية، نحو: الواجب لذاته، الصانع، الممكن، القدم والحدوث، التحيّز، الجوهر والعرض، الدور والتسلسل. ويخلو عرضه من طريقة المتكلمين الجدالية، حيث يقتصر على بيان هادئ للمعتقدات الكلامية.

واستُخدم المنهج الأرسطي كذلك من قبَل الشهرستاني (ت. ١١٥٣ م.)

---

(١) راجع: الجابري، **مقدمة كتاب الكشف**، مصدر سابق، الصفحة ٣١.

(٢) هذا الكتاب نقد لكتاب **المحصّل** للرازي بيّن فيه «غثّه وسمينه وشكه ويقينه» كما وصف في المقدمة.

(٣) راجع: الطوسي، **نقد المحصّل** (بيروت: دار الأضواء، الطبعة ٢، ١٩٨٥ م.)، الصفحة ٦٨.



والبيضاوي (ت. ١٢٨٦ م.) والإيجي (ت. ١٣٥٥ م.) والتفتازاني (ت. ١٢٥٣ م.)[١].

ومن المتأخرين مَن وجد في برهان أرسطو قربًا أكبر إلى ما في **القرآن** من إقناعات المتكلمين وشغبهم وتأويلاتهم. حتى أن ابن حزم الأندلسي قرّر قاعدةً، اشتهرت جدًا في ما بعد، وأثّرت في اللاحقين به. تقول قاعدته: «كل ما صح ببرهان في أيِّ شيءٍ كان، فهو في **القرآن** وكلام النبي (صلى الله عليه وآله) منصوص مسطور.. وأما ما عدا ذلك مما لا يصح ببرهان، وإنما هو إقناعٌ أو شغب، فـ **القرآن** وكلام النبي (صلى الله عليه وآله) منه خاليان»[٢].

ويرى المتأخرون أن شغب المتقدمين، حال دون صدقيّة القياس البياني وبلوغه غايته. فبدل أن يكون شاهدهم حقيقيًا وحسيتهم وتجربتهم صادقتَين، جاء جميع ذلك مكيّفًا تكييفًا ليتمكنوا من الاستدلال به على «الغائب». ثم إنّ الشاهد والغائب من طبيعتَين مختلفتَين، فكيف يُنتقل من أحدهما إلى الآخر؟!.

ما يؤسف له أن التجربة مع المتقدمين، لم تصل إلى مستوى منهج الاستقراء الحسي، الذي سيشكل في ما بعد مدماك العلم والمعرفة، ومعيار التقدم فيها.

ولم يسلك المتأخرون بدورهم في سبيل الاستقراء، سوى نفي الصدقية عن تجارب المتقدمين في الشاهد. ولم يدخلوا هم أنفسهم في رحابه، وإنما آثروا البرهان الأرسطي. كأنهم يكررون بذلك قصة الحكمة في اليونان، حيث تُمثّل عقلانية أرسطو المتعالية نوعًا من ردة الفعل على شغب السفسطائيين ومغالطاتهم. نقدّر أن متأخري المتكلمين كانوا قد أضحوا في حاجة ملحة إلى عقلانية برهانية أرسطية، تضع حدًا لصناعة الجدل الكلامي: إن قالوا... قلنا، والتي تملأ مطوّلات علم الكلام ومختصراته.

لن نخوض الآن في مدى كفاية البرهان الأرسطي، وفي حدود إنتاجيته. حيث ستكون لنا وقفة مطولة مع هذا الشأن. وإنما سندخل في سؤال تطوير

---

(١) راجع: **فلسفة الفكر الديني**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢٣١.

(٢) راجع: الجابري، **مقدمة كتاب الكشف**، مصدر سابق، الصفحة ٣٨.



المنهج: هل توقف التطور المنهجي الكلامي عند طريقة المتأخرين؟.

٤. تطوير المنهج الكلامي

يحتمل السؤال الآنف إجابتان: ثبوتية وإثباتية. نعني بالثبوت الإمكانَ الذاتي وعدم وجود استحالة ذاتية في قابلية المنهج الكلامي للتطور. وأما الإثبات، فنعني به حصولَ محاولات فعلية، هدفت إلى تطوير المنهج الكلامي.

على مستوى الثبوت والإمكان: لا ينبغي لمنهج علم الكلام الوقوف - بل كلّ منهجٍ سواه أيضًا- عن التطور والتغير والتبدل. أسبابٌ عديدة تُلزم علم الكلام أو فلسفته بتطوير المنهج:

– قد يفقد كلُّ منهج قديم «خصوبته الأولى» في آجل الأمد. فيأتي على «الروح العلمية» لحظة زمنية تشعر بأنها لن تتقدم إذا لبثت على آثار المنهج القديم، فلا بدَّ من جديدٍ في المنهج[1]. تلك طبيعة الروح العلمية المتوثبة، المتطلعة إلى تغيير وتطوير، عندما يقيم الخلف على أثر السلف، يستظل به أو يحييه من جديد... لكنه مقيم عليه كالواقف على الأطلال.

– طروء كثيرٍ من التبدلات والتغيرات على ما يصطلح عليه أُحد قراملكي بـ«مخاطبي الوحي». وهو اصطلاح ذو خلفية دينية، نحتاج إلى توظيفه موضوعيًا في مقامنا. فما دام علم الكلام مهتمًا بعرض المعتقدات وبالدفاع عنها، فهو يهتم بمخاطَبي هذه المعتقدات، التي يريد الله أن يُعتقد بها، ومن ثم أن يُعملَ بلوازمها.

والإنسان مخاطبٌ بالوحي في كل زمان ومكان؛ وليس في أزمنة نزول الوحي وأمكنته فقط. ويمكن الاستشهاد على هذا الأمر بخطابات قرآنية من قبيل:

---

(١) راجع: بدوي، **مناهج البحث العلمي**، مصدر سابق، الصفحة ١٢، نقلًا عن Urban (دون ذكر المصدر والصفحة).



﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾[1]. وهي ظاهرة - مع كثيرٍ من ذيولها - في الشمول لكل إنسان وفي كل زمان ومكان.

لكن إنسان اليوم يختلف عن إنسان عهد النزول: علومه مختلفة، ومعارفه ونظره وتفكيره... مختلفة أيضًا. قيمه متزايدة، لغته متبدلة، هويته الجماعية متسعة.

لا بد أن ينطلق علم الكلام من هذه المتغيرات في عرضه للمعتقدات وفي دفاعه عنها، أي في منهج العرض والدفاع وأسلوبهما؛ لأن مخاطَبه قد تغير[2].

– بروز مسائل جديدة أو تطور مسائل قديمة أمام نظر المتكلمين، يفرضان تغييرًا ملزِمًا في مناهج بحثها. هذا التلازم بين تبدل المسائل أو تطورها وتبدل المناهج أو تطورها هو سواء، طبقًا لفهم المحدثين لمنطق العلوم أو تبعًا لفهم القدماء لهذا المنطق. فلكلّ مسألةٍ أسلوبها البحثي الخاص، الأمر الذي لا بد أن يقود إلى تنويعٍ منهجي وإثراءٍ أسلوبي... لا تكفيهما طريقة الجدل أو طريقة البرهان أو غيرهما[3].

إن المسائل الكلامية المستحدثة والنازلة تنتظر حلًا ومعالجةً بعناصر منهجية جديدة، أو بتركيبة منهجية جديدة.

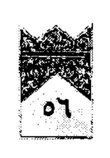
– تمتاز مسائل علم الكلام بقيامها على مبادئ ومنطلقات متعددة. فيها المعرفي والفلسفي والمنطقي والطبيعي. والتحولات الطارئة على هذه المبادئ

---

(١) راجع ما استقرأناه من آيات **القرآن الكريم** التي ورد فيها هذا الصوغ بالخصوص: سورة **البقرة**: الآيتان ٢١ و١٦٨؛ سورة **النساء**: الآيات ١، ١٧٠، و١٧٤؛ سورة **الأعراف**: الآية ١٥٨؛ سورة **يونس**: الآيتان ٢٣ و١٠٨؛ سورة **الحج**: الآيات ١، ٥، و٧٣؛ سورة **لقمان**: الآية ٢٣؛ سورة **فاطر**: الآيات ٣، ٥، و١٥؛ سورة **الحجرات**: **الآية** ١٣. مضافًا إلى تراكيب أخرى وردت فيها كلمة الناس، وتفيد هذا العموم لكل زمان...

(٢) راجع: قراملكي، **الهندسة المعرفية للكلام الجديد**، مصدر سابق، الصفحات ١١٩ إلى ١٢١؛ الصفحات ١٤٥ إلى ١٤٧.

(٣) راجع: المصدر نفسه، الصفحات ١١٩ إلى ١٢١.



والمنطلقات، تفرض توجهات ومناهج جديدةً؛ لأن المسائل تتولد من المباني والمنطلقات[١]. وقد أشرنا إلى بعض هذه التحولات في عرضنا لشرارات علم الكلام الجديد[٢].

– تثير الفلسفة المعاصرة العديد من المشكلات المنهجية، التي لا بد من وعيها والتعمق فيها. كما وعتها وتعمقت فيها «العلوم الدقيقة»، فحقّقت لنفسها التقدم والتميز. وينبغي لهذا الأمر أن يدفع المفكرين والمتكلمين إلى تشكيل «منهجية قائمة في بنيتها»[٣].

وفي نوعٍ من الاحتجاج النقضي: إن منهج علم الكلام القديم قد تغيَّر وتبدَّل من دفاعٍ إلى جدلٍ ثم برهانٍ قياسيٍّ أرسطي. وكان يتبدل نتيجة قناعة المتكلمين بعقم هذا المنهج أو ذاك... فلِمَ تتوقف عجلة التطور المنهجي عند عتبة البرهان؟. ولا سيما في ظل النقد الموجه إلى البرهان حول عقمه وطابعه التعليمي وعدم صلاحيته للتحقق... وغير ذلك مما سنخوض فيه لاحقًا. ولا ننسى تعريف المنهج الذي اخترنا بأنه «الطريق المؤدي إلى كشف الحقيقة في العلوم». فإذا كان طريقٌ ما لا يؤدي إلى أية وجهة، فلا مفر من سلوك طريق آخر.

إذًا على مستوى الثبوت والإمكان، تقضي الضرورة بتطوير المنهج الكلامي.

وأما إثباتًا ووقوعًا، فقد كانت هناك مواقف ونظريات في تطوير المنهج الكلامي. نجد عند كثيرٍ من المجدّدين النهضويين وكثيرٍ من المعاصرين دعوات إلى إصلاح المنهج الكلامي لأجل علم كلامٍ جديد. من قبيل: الشيخ محمد عبدة في إحيائيته للتراث بعيدًا عن شغب الفرق وأزمنة الخلاف. وكذلك محمد إقبال (ت. ١٩٣٨ م.) في منهجه الداخلي، الذي يقوم على التجربة الفطرية الحدسية، وعلى مقاربة العقيدة من زاوية قرآنية وبرؤية إنسانية. ومحمد عمارة الذي دعا إلى بلورة منطق إسلامي ورفض المنطق اليوناني. وهي الفكرة نفسها التي يقوم عليها

---

(١) راجع: قراملكي، مصدر سابق، الصفحات ١٢٩ إلى ١٣٢.

(٢) راجع: الصفحة ٤٠ من الكتاب.

(٣) راجع: **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٠.



كتاب **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** لعلي النشار.

إلى جانب ذلك، ثمّة محاولتان تنظيريتان لتجديد المنهج الكلامي: أولاهما للسيد محمد باقر الصدر والأخرى لطه عبد الرحمن. ولقد توقّف هذان العَلمان مطولًا عند إشكالية المنهج الكلامي. لذلك سيتمحور هذا الكتاب في فلك كل منهما فحصًا واستشكالًا واستدلالًا وفهمًا ومقارنةً ونقدًا.

ولا بدَّ من تسويغ لتقديمنا محاولة السيد محمد باقر الصدر على محاولة طه عبد الرحمن. نسوّغ هذا التقديم بكون الصدر سابق بمحاولته زمانًا على عبد الرحمن. ويفصل بينهما عقدان من الزمان تقريبًا. ثم إنّ الصدر مشرقي، وعبد الرحمن مغربي مغاربي. وغالبًا ما تكون البدايات في المشرق.

وإذا كان لكل نظريٍّ ثمرةٌ تطبيقيةٌ تسوّغ طرحه، فأين تبرز ثمرة هاتَين المحاولتَين قياسًا في ما بينهما، وقياسًا بغيرهما، ولا سيما طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين؟

وقد اخترنا مسألة وجود الله مربطًا لهذه المقايسة والمقارنة، فلِم كان هذا الاختيار؟.



ثالثًا: لماذا مسألة وجود الله؟

قد تصلح أيُّ مسألة كلامية نموذجًا لتطبيق النظريات المنهجية لعلم الكلام الجديد. غير أننا اخترنا مسألة وجود الله، لعدة أسباب تتفاوت في أهميتها. من هذه الأسباب:

١) يرى السيد محمد باقر الصدر في كتابه **الأسس المنطقية للاستقراء** أن الأساس المنطقي لدليل وجود الله، هو ذاته الأساس المنطقي للاستدلال العلمي التجريبي المعاصر، المستمد من الملاحظة والتجربة[١]. فالإذعان بهذا، يؤدي حتمًا إلى الإذعان بذاك، وبالعكس. ولمّا ربَط الصدرُ بين المسألتَين ربطًا حتميًا، فهل كان ربطه مقنعًا؟ وهل يخلو من مجازفة مكلفة؟. تساؤلان يحثان الروح الفلسفية على خوض غمارهما. ولا سيما في ظل تشكّك عظيم أبداه ديفيد هيوم (ت. ١٧٧٦ م.) إزاء هذه الثقة الكبرى التي يبديها الفلاسفة الإلهيون واللاهوتيون – الذين يوازيهم المتكلمون عندنا - حول دلالة مظاهر الحكمة والقصد في العالم الطبيعي على وجود إلهٍ حكيم وقاصد. وقد ذكر هيوم في كتابه **محاورات تتعلق بالدين الطبيعي** أن المسألة «أكثر تعقيدًا مما كان يُعتقد»[٢].

---

(١) راجع: محمد باقر الصدر، **الأسس المنطقية للاستقراء** (بيروت: دار التعارف، الطبعة ٢، ١٩٧٧ م.)، الصفحتان ٥٠٧ و٥٠٨.

(٢) أوليفر ليمان، **مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين**، ترجمة مصطفى محمد (الكويت: لا طبعة، ٢٠٠٤ م.)، الصفحة ٢٠٦.



٢) ومن ناحية ثانية، هي مسألة قديمة تتجدّد، لم تُحسم بعد ولم تتقادم. تُطرح في كل زمان ومكان. وقد وُجدت دائمًا تبريرات للإلحاد ونفي الوجود الإلهي. بعض هذه التبريرات يأخذ بتلابيب العلم، وبعضها بتلابيب الفلسفة. وفي مواجهتها تنهض تبريرات الإيمان بوجود الله، وتأخذ بأسباب العلم والفلسفة أيضًا...

٣) ومن جهة ثالثة، مهما يتجرّدْ علم الكلام ويتحيّد، لم يخلُ من صبغةٍ مذهبية؛ بسبب الترابط بينه وبين الفرق الكلامية. غير أنّ لمسألة وجود الله مربطَ توافقٍ مذهبيٍّ، ما يجنبنا مآزق لا بد أن يجتنبها البحث الأكاديمي الموضوعي.

٤) والسبب الرابع هو أن علم الكلام القديم حقّق نجاحًا لافتًا، وصفه أحد الباحثين في الفلسفة، بأنه فلسفة كلامية «لا تقل من حيث المنهج والمادة عن الفلسفات الأخرى»[1].

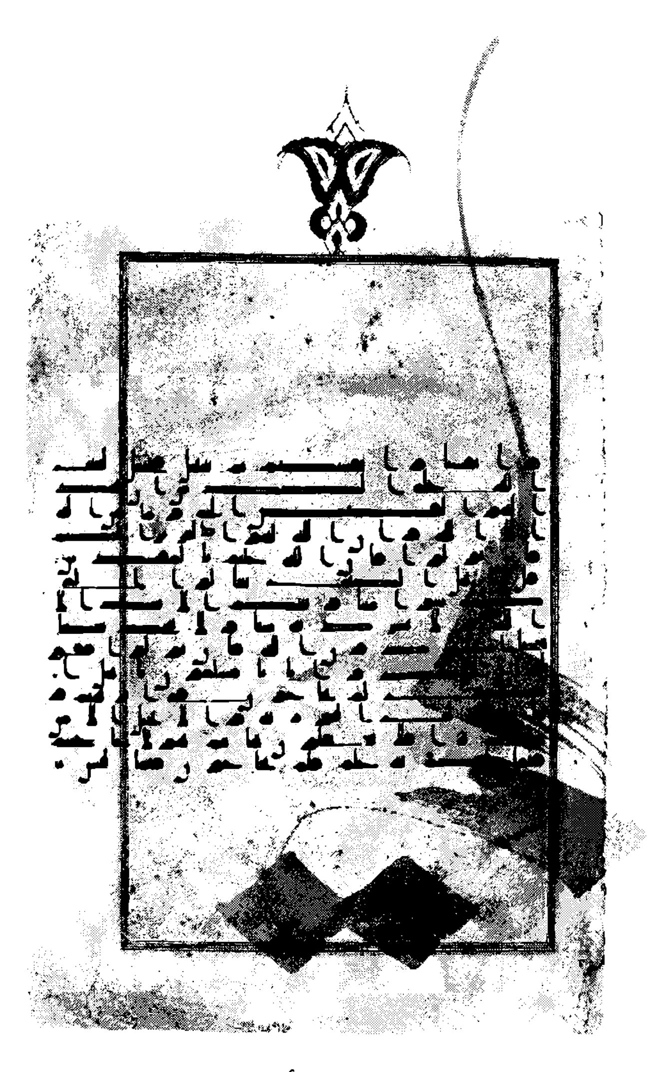
أين ظهر ذلك؟

ظهر- كما رأى- بعد مراجعة عدة مسائل، إحداها مسألة وجود الله[2].

فهل تجد هذه المسألة النجاحَ ذاتَه مع منهج علم الكلام الجديد؟.

(١) كتورة، مصدر سابق، المجلد ١، الصفحة ٦١٩.

(٢) راجع: الموضع نفسه.



القسم الأول:
السيد محمد باقر الصدر:
الاستقراء وتجديد علم الكلام



توطئة: الرجل والمتكلّم وفيلسوف المنهج



يحسن بنا قبل خوض غمار أشكلة الاستقراء ومنهج علم الكلام الجديد، أن نبيّن من هو الرجل. فمن هو محمد باقر الصدر؟. كيف سلك مساره العلمي؟ هل كان متكلّمًا؟ وهل كان مجدِّدًا في علم الكلام؟. ولا بد من لمحة ولمعة حول مؤلفاته المرتبطة بالكلام والفلسفة، ولا سيما فلسفة العلم والمنطق.

١. من هو محمد باقر الصدر؟

هو فيلسوف ومرجع ديني بارز. له مؤلفات في الفلسفة، وفلسفة العلم، وعلم الكلام وأصول الفقه...

وُلد في بغداد سنة ١٩٣٥ م.، وهو من أصول لبنانية. درس في حوزات العراق ببغداد ثم في النجف، وأصبح من الأساتذة المحققين ومن المجتهدين المعروفين، ثم من المرجعيات الدينية خلال فترة يسيرة. أُعدِم الصدرُ في بغداد عام ١٩٨٠ م. لأسباب سياسية. ودُفن في مدينة النجف.

وقد ترك الصدر مؤلفات عديدة، أبرزها:

أ. **غاية الفكر في علم الأصول**: وهو من أعمال الصدر المبكرة في علم الأصول، حيث نُشر سنة ١٩٥٧ م. وفي سياق التأليف الأصولي كتَب لاحقًا: **دروس في علم الأصول** (الحلقات الثلاث)، نُشر سنة ١٩٧٧ م.، عرض فيه نظريته الأصولية وقارنها مع النظريات الأصولية الأخرى، ولا سيما السائد منها في التعليم الأصولي المدرسي.

ب. **فلسفتنا**: نُشر هذا الكتاب سنة ١٩٥٩ م. ويمكن تصنيفه ضمن نظرية المعرفة. وهو دراسة دقيقة وموضوعية للأسس التي تقوم عليها الفلسفة الماركسية وديالكتيكها والرد الفلسفي عليهما. يقول الصدر عن هذا الكتاب: «[كتاب] **فلسفتنا** هو مجموعة مفاهيمنا الأساسية عن العالم وطريقة التفكير فيه [...]». تُرجم هذا الكتاب إلى الفارسية عدة ترجمات. كما تُرجم إلى الإنكليزية أيضًا.

ت. **اقتصادنا**: نُشر هذا الكتاب سنة ١٩٦٢ م. بلور فيه الصدر النظريةَ الاقتصادية في الإسلامِ استشكالًا واستدلالًا. وقارن هذه النظرية مع النظرية الرأسمالية والنظرية الاشتراكية.

كذلك يأتي في هذا السياق كتابُ **البنك اللا ربوي في الإسلام**.

ث. **الأسس المنطقية للاستقراء**: نُشر سنة ١٩٧٢ م. وهو كتاب فلسفي ومنطقي، يُعَد المصدر الأساس لموقفه من الاستقراء ولنقده المواقف المدرسية الغربية منه (العقلانية الأرسطية، والتجريبية...). قدّمه الصدر كأساس منطقي مشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله.

وقد وظّف خلاصات هذا الأثر في كتابٍ كلاميٍّ، هو: **موجز في أصول الدين** (المرسِل والرسول والرسالة).

كما توجد مؤلفات أخرى للصدر(١). غير أننا اكتفينا بالإشارة إلى ما يتصل بالفكر الفلسفي والعقلي عمومًا. وقد كُتب الكثير عن المشروع الفكري والعلمي للصدر عرضًا ونقدًا. غير أن ذلك كان يتم في الأعم الأغلب بنحو عام. لذا

---

(١) طُبعت الأعمال الكاملة للسيد محمد باقر الصدر في طبعتَين مختلفتَين:
الأولى: تضمنت الكتب المنشورة للسيد الصدر في الأعوام المنصرمة، من قبل دار التعارف أو سواها. وأُعيدت طباعتها في سلسلة واحدة.
الثانية: وهي أكمل من الأولى، حيث تضمنت أيضًا مقالات الصدر المنشورة في المجلات والموسوعات، مضافًا إلى كتبه. وهي أيضًا محقّقة. وصدرت عن لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر. ونشرها مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر. وطُبعت في دار المعارف للمطبوعات (بيروت- لبنان)، عام ٢٠١٢ م. وقد بلغت ٢١ مجلدًا.



سنعمل في الكتاب على خصوص جانب مشكلة الاستقراء وتوظيفها الكلامي في مشكلة وجود الله، بحسب نتاج الصدر.

٢. «الصدر» متكلمًا ومجدّدًا في المنهج

يبقى أن نجيب عن سؤال تقدّم: هل كان الصدر متكلِّمًا؟ وهل جَدّد في علم الكلام؟.

من الواضح لمن يتتبع تكوين الصدر العلمي وجهده في التأليف أنه كان متكلِّمًا. فكتابه **موجز في أصول الدين** (المرسل، الرسول، الرسالة)، عرض فيه للاعتقادات بأسلوب جديد مبتكر، يعتمد الاستقراء وحساب الاحتمال (الدليل العلمي)، ويجتنب فيه بعض آفات علم الكلام القديم والتقليدي من التجريد النظري والاغتراب عن الواقع والشعور والوجدان، وعدم التناسب بين البرهان والوجدان الذاتي.

كما يُعتبر الاجتهاد الكلامي شرطًا مطلوبًا في المرجعية. بل لا تُتصور ملكة الاجتهاد الفقهي بمعزل عن الاجتهاد الكلامي؛ لأن علم الكلام يقوم على الحجة والدليل، وليس مجرد عرض للاعتقادات. والاجتهاد هو ملكة حجة ودليل.

والكتاب سابق الذكر، كان في الأساس مقدمةً لكتابه الفتوائي: **الفتاوى الواضحة**. ويلاحَظ أن هذه المقدمة - مثلما أراد الصدر أيضًا - «تُعتبر في جزء كبير منها تطبيقًا لآرائه المنطقية والمنهجية في كتاب **الأسس المنطقية للاستقراء**... ويُنظر إليها كواحدة من أفضل النصوص العقائدية لمتطلبات العصر،... ومن أهم الآثار العقائدية للشهيد الصدر»[١].

في هذه المقدمة يبلور الصدرُ الاعتقادات مع دعمها بالحجج المناسبة. وقد اتبع في ذلك تصنيفًا مبتكرًا هو: المرسل، الرسول والرسالة. فبدأ بالاعتقادات المتصلة بالمرسل، وهو الله، فأثبت وجوده وصفاته. ثم انتقل إلى اعتقادات الرسول:

---

(١) عبد الجبار الرفاعي، مقدمة تحقيقه لكتاب **موجز أصول الدين** للصدر (لا مكان، منشورات حبيب، الطبعة ١، ١٩٩٦ م.)، الصفحة ٨٨.



الوحي والنبوة، مظهرًا إياها بصورة غير تقليدية، وبمصطلحات جديدة معاصرة.

ونلاحظ في هذا الصدد، تركيز الصدر على ما يُصطلح عليه بضرورات الدين، مبتعدًا عن ضرورات المذهب وخصوصياته الأضيق. فلم يبحث في الإمامة الخاصة، ولم يبحث في العدل كأصل مستقل من أصول الدين عند المعتزلة والشيعة، بل بما هو صفة إلهية كغيرها من صفات الباري، وجعلها ملازمةً لصفة الوحدانية.

ولم يستطرد الصدر في كل الصفات لا تعدادًا ولا استفصالًا. وإنما وضع العدل في سياق الصفات لا في سياق الأصول.. وكذلك بحث في المعاد بما هو لحظة ناتجة عن العدل الإلهي. بذلك لم يكن الصدر مسوقًا بالتصنيفات المدرسية لأصول الدين إلى خمسة أو ثلاثة أو غيرهما، وإنما اجتهد في ذلك إلى حدٍّ كبير. كما تحمل المقدمة جديدًا في نهايتها، حين عرض الصدر الخصائص العامة للرسالة والشريعة.

ولأجل ذيوع هذه «المقدمة» واشتهارها، طُبعت في كتاب مستقل. يذكّرنا هذا الأمر بكتاب العِبَر لابن خلدون ومقدمته، التي شكّلت لاحقًا كتابًا أثيرًا، عُرف بـ**مقدمة ابن خلدون**.

كما نجده في بحوثه الأصولية العالية يحقّق ويفنّد في مسائل كلامية يتطلبها السياق الأصولي، من قبيل: مسألة الطلب والإرادة المتضمنة للجبر والتفويض والاختيار. وبمراجعتنا للمسألة المذكورة، يظهر واضحًا اعتقادُ الصدر احتياجَ علم الكلام إلى علم الفلسفة لحسم بعض المسائل، وإحداها: الجبر والتفويض والاختيار. فهو يشقّق هذه المسألة إلى شقَّين: شق كلامي، يبيّن من هو الفاعل للأفعال الاختيارية. وشق فلسفي، يدقّق في أن الفاعل لهذه الأفعال، هل هو مختار حقًّا؟[1]. ويرى أن مواقف المتكلمين انصبت على معالجة الشق الأول: من

---

(١) راجع: محمود الهاشمي، **بحوث في علم الأصول** (لا مكان، مركز الغدير، الطبعة ٢، ١٩٩٧ م.)، المجلد ٢، الصفحات ٢٧ إلى ٣٩.

(ملاحظة: قام الهاشمي بتقرير بحوث أستاذه السيد محمد باقر الصدر في هذا الكتاب).



هو الفاعل. وأما الشق الثاني، فتركه المتكلمون واستكمله الفلاسفة.

بذلك تظهر تكاملية الصدر في شأن العلاقة بين علم الكلام والفلسفة. وهي علاقة شهدت تعاندًا وفصلًا في أنظار المتكلمين أو الفلاسفة. وقد فتح الرازي ومِن بعده الطوسي عهدًا جديدًا لهذه العلاقة. وهو ما أُسمي بعلم الكلام الفلسفي[١].

كما للصدر أبحاث كلامية أخرى ألقاها على طلابه في النجف، قام محقق كتاب **موجز في أصول الدين** بنشرها في ملاحق الكتاب. هذه الأبحاث:

- التغيير والتجديد في النبوة.
- الوحي.

يُضاف إلى هذا، أن كتابه **الأسس المنطقية للاستقراء**، قد حقّق هدفَين. أحدهما: إثبات وجود الله يقينيًا بالاستقراء الناقص. وقد حقّق هذا الكتاب كسبًا علميًا. يظهر هذا الكسب في حلّ مشكلة الاستقراء الناقص وتدعيم تأسيسه للعلوم الطبيعية وغيرها. وقد أظهر هذا الكسبُ الصدرَ كفيلسوف علم، يطوّر مناهج العلوم ويؤصلها ويحل معضلاتها... وعلى رأس هذه المناهج: منهج علم الكلام.

لم يأخذ كتابُ **الأسس** حقَّه من التداول العلمي، مع أهمية موضوعه عالميًا ولجاجة الحاجة إليه عربيًا. ولم ينزل منزلته المُستَحَقة، مع أن محاولة الصدر في الإجابة على إشكالية الاستقراء الناقص واليقين، تنتشر قيمتها. وهي إشكالية شغلت عقل المناطقة وفلاسفة العلم وفلاسفة المنهج الغربيين لفترة طويلة، دون أن يصلوا إلى نهايات شافية. وبدأ العرب حديثًا طرحها في نواديهم، لعلّ إجاباتها تسهم في النهوض والقيام. مع كلّ ذلك، نجد إشادات دالّةً، أدلى بها بعض الدارسين للكتاب وبعض الدارسين لمؤلّفه.

---

(١) راجع: الجابري، مقدمة تحقيق كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة**، مصدر سابق، الصفحة ٣١٢؛ كتورة، مصدر سابق، الصفحة ٦١٨؛ العلوي، مصدر سابق، الصفحتان ٦١ و٦٢.



يقول زكي نجيب محمود عن هذا الكتاب الذي بدأ ترجمته، ثم اعتذر عن استكمالها لصعوبةٍ في الكتاب: «إنه من الكتب التي ينبغي أن تُترجم إلى اللغة الإنكليزية لتعرف أوروبا أن لدينا فلاسفة أصليين يملكون العمق الفلسفي والفكر المستقل»(١). ويقول السيد محمود الهاشمي (ت. ٢٠١٩ م.)، وهو من طلبة الصدر ومن المراجع الدينيين اليوم: «إن الصدر استطاع التجديد في المعطيات وفي المنهج وفي الاستنتاج، ففتح آفاقًا واسعةً في المعرفة، لم تكن معروفةً من قبله... وخصوصًا في منطق الاستقراء»(٢).

بل إن الصدر نفسه قد نبّه على أهمية ما كتب في منطق الاستقراء. يقول: «إن هذا البحث كان منشئًا لانتقالنا إلى نظرية جديدة للمعرفة البشرية، استطاعت أن تملأ فراغًا كبيرًا في نظرية المعرفة البشرية، لم يستطع الفكر البشري أن يملأه خلال ألفَي سنة»(٣).

وربما لأجل هذا جعل حسن حنفي لحظةَ محمد باقر الصدر في تاريخ علم الكلام الجديد لحظة التأسيس المنهجي، في قبال لحظات أخرى: لحظة التأسيس على العلم والعقل (الأفغاني وعبدة)، ولحظة التأسيس الفلسفي (محمد إقبال، ومالك بن نبي والسيد محمد حسين الطباطبائي)(٤).

إذًا، يأتي الكتاب في سياق مهم: سياق منهج علم الكلام الجديد، الذي نبحث فيه. وكان الصدر يهدف إلى التجديد المنهجي والمنطقي. ثم إنّ كتابه الآخر **الموجز** أظهر تجديدًا آخر في علم الكلام: تجديد في المسائل، وتجديد في لغة هذا العلم وألفاظه الخاصة، وتجديد في التصنيف والتبويب.

إذًا، الصدر متكلم مجدّد في البناء الكلامي، وفيلسوف في منهج علم الكلام.

---

(١) الموقع الإلكتروني **كتابات**. الرابط: https://kitabat.com/٢٠١٦/٠٦/١٣. **تاريخ زيارة الموقع: ١٢-٦-٢٠١٨.**

(٢) الهاشمي، مصدر سابق، المجلد ١، الصفحة ٩.

(٣) المصدر نفسه، المجلد ٤، الصفحة ١٣٠.

(٤) راجع: عبد الجبار الرفاعي، **الاجتهاد الكلامي**، «الاتجاهات الجديدة في علم الكلام»، حوار أجراه الرفاعي مع حسن حنفي (بيروت: دار الهادي، الطبعة ١، ٢٠٠٢ م.)، الصفحات ٢١ إلى ٣٠.



الفصل الأول:
موضعة الاستقراء ومفهمته وأشكلته



المعروف أن للسيد محمد باقر الصدر نظريةً تقوم على إمكان استفادة اليقين من الاستقراء الناقص، وبتوسُّط حساب الاحتمال. وقد قام بتوظيفها في مواطن عدة، منها: تجديد منهج علم الكلام.

نجد هذا الجهد النظري والتوظيفي ممتدًا في آثاره العلمية عمومًا، وفي كتابه المعروف **الأسس المنطقية للاستقراء** وكتابه **موجز في أصول الدين** على نحو الخصوص. كما يوجد اتصال جوهري لمشكلة الاستقراء مع معالجة الصدر النظرية لمبدأ العلية في كتابه **فلسفتنا**.

غير أن الصدر لم يقدّم نظريته مباشرةً. وإنما كانت له نظرات وتعديلات على بعض المبادئ المرتبطة بمشكلة الاستقراء الناقص، فبدأ بمفهمة الاستقراء، بالنحت والتدقيق في الدلالة الحقيقية للاستقراء. ويلزمنا هذا الأمر بتتبع بعض التعرجات التاريخية لاستعمال هذا المفهوم؛ لمعرفة مدى صوابية استنتاجات الصدر في مفهوم الاستقراء.

كما قام الصدر باشتقاق الأسئلة القلقة التي يولدها، حتى يضع خارطة طريق لهذه المشكلة العويصة. هذا كله قبل الدخول في النظرية والرد على النظريات الأخرى. على أن الصدر لم يقم بطرحها بالصيغ التي سنعرضها. وإنما اجتهدنا في ذلك بالتتبع والعناية...

إذًا، تحتّم السلامة المنطقية أن نبين الاستقراء موضعًا ومفهومًا ومسارًا تاريخيًا والأسئلة القلقة التي ينتجها أو أنتجته.

فما هو الاستقراء؟ هل هو بمعنًى واحد متصل من الوضع إلى يومنا هذا؟.



هل الاستقراء التام استقراء حقيقي؟. هل يقوم الاستقراء على عدّ الحالات فقط؟ أم تدخل عملية التحليل والسبر في حقيقته أيضًا؟. ما هي المؤخذات التي تثيرها عملية التصوير هذه؟ وهل يمكن التخلص منها؟. والإشكالية الأم التي يثيرها الاستقراء الناقص: هل يؤدي إلى اليقين، مع نقصانه؟!. وإذا كان الجواب إيجابًا: كيف نبرّر توليد الناقص لليقين، وهو الكامل؟!.

١. الاستقراء وتجديد علم الكلام

للاستقراء دور رئيس في تجديد علم الكلام، ولم يكن وفقًا للصدر مجرد أداة منهجية أو طريقة منهجية معتضدة بأدوات أخرى. وهذا ما يمكن أن نستنتجه بوضوح من مراجعة كتابه: **موجز في أصول الدين**[١]. حيث يشير إلى أن ضرورة الاستدلال في بناء المعتقدات، تتطلب الأخذ بما يروّج في الفكر الحديث ومناهجه. فما دام الهدف هو الترسيخ والاقتناع، وجب حينئذ توسل ما يحقق هذا الهدف.

والفكر الحديث يعتمد على الدليل الاستقرائي في اكتشاف الأسباب والقوانين، فلا بد أن يكون الاستدلال الكلامي استقرائيًا أيضًا. وقد وجدنا الصدر يَستدل به في إثبات «الصانع» المرسِل، وفي إثبات الرسول بالاستشهاد بشواهد الرسالة. وقد شكّلت ظواهر العالم الأمثلة الاستقرائية «الباقية» لإثبات المرسل، في ما شكّلت ظهورات **القرآن** الأمثلة الاستقرائية لإثبات الرسول. يقول: «كما ثبت الصانع الحكيم بالدليل الاستقرائي ومناهج الاستدلال العلمي، كذلك تثبت نبوة محمد بالدليل العلمي الاستقرائي.... **والقرآن** وما يعبّر عنه، كان هو الدليل الاستقرائي.. على نبوة محمد»[٢].

غير أننا نرى أن الصدر يجعل نفسه في موضع المنفعل المتلقي، المستجيب إلى ما يفرضه الفكر الحديث ومناهجه. في الوقت الذي قد تشكل بعض أفكاره حجةً للتأسيس على دليل الاستقراء. حجة تنصبه في مقام الفاعل المؤثر، المنظِّر لتجريبية دينية من زاوية جديدة.

---

(١) راجع: **الموجز**، مصدر سابق، الصفحة ٩٤.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحات ٩٥، ١٧٨، و٢٤٠.



فقد ذكر في غير موضع من أعماله أن الإنسان خُلق حسيًا أكثر منه عقليًا، وأن الحس يربيه ويصلحه ويبعثه، وأما العقل، فغامض ولا يكاد يحركه إلا قليلًا. وهذا جزء من الطبيعة البشرية وفطرتها[١].

لكن ما علاقة هذا بالاستقراء؟

وضوح الإجابة عن هذا السؤال، يتوقف على مفهمة الاستقراء، أي النقطة الآتية. لكن القارئ يعرف إجمالًا أن الاستقراء يبدأ من الملاحظة الحسية للمحسوسات. ولولا هذه الملاحظة الحسية، لن تمكنه النقلة العقلية إلى العام المعقول.

بعض ما تقدم جعل الصدرَ يضع الاستقراء نصب عينَيه في تقديم بناء جديد لعلم الكلام. وبعضه الآخر كان ينبغي للصدر أن يفيد منه في هذا البناء الجديد.

ولأجل هذَين الأمرَين قمنا بموضعة الاستقراء في سياق التجديد المنهجي لعلم الكلام.

٢. مفاهيم الاستقراء

ينطلق الصدر من التقسيم الثنائي للاستدلال كما يمارسه الفكر: الاستنباط والاستقراء. وهما منهجان وطريقان متمايزان، بل متعاكسان. ففي ما يُعتبر الاستنباط سيرًا من العام إلى الخاص، يأتي الاستقراء في السير المعاكس. ثم إنّ النتيجة المستنبطة لا تكبر عن المقدمات، فتأتي دائمًا إما مساويةً أو أصغر. ويُعتبر القياس مثالًا ونموذجًا للاستنباط. وأما النتيجة المستقرأة، فتأتي أكبر من المقدمات[٢].

وفي بعض المعاجم الفرنسية العامة والفلسفية، نجد إشارات لطيفةً، تتجاوز

---

(١) راجع: **الموجز**، مصدر سابق، الصفحات ٢٢٠ إلى ٢٣٥.

(٢) راجع: الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحة ٥.



قليلًا المعنى الأرسطي. غير أنها تشبعه بإضافات معنوية مختلفة، من قبيل: الخلوص، والترفّع. استنادًا إلى مترجم كانط إلى الفرنسية، لقد استعمل الأخيرُ معنى الخلوص. يقول: «يخلص الاستقراء من الجزئي إلى الكلي بحسب مبدأ التعميم...»[١].

وأما معنى الترفع، فنجده في معجمٍ عام، يحاول تحديد الاستقراء فلسفيًا: هو «عملية عقلية تقوم على الترفع من الوقائع إلى القانون، من الحالات الفردية إلى افتراضات أكثر عموميةً»[٢].

بيد أن الصدر كان أكثر التزامًا في استعمال معنى الاستقراء أرسطيًا لأنه عبّر عنه بالسير من الخاص إلى العام. وهذا ما نجده حرفيًا في الترجمة الفرنسية لعبارة أرسطو: الاستقراء هو السير من الحالات الجزئية إلى الكلي[٣]. والتعبير بمعنى المرور نجده كذلك عند جول لاشولييه (ت. ١٩١٨ م.) في كتابه المعروف **أساس الاستقراء**. يقول: «الاستقراء هو العملية التي نعبر بواسطتها من معرفة الحوادث إلى معرفة القوانين التي تحكمها»[٤].

عمومًا: كل هذا السياق يكشف عن تحولات وتراكمات على تصوير أرسطو للاستقراء. فلم يقارب الأخيرُ الاستقراءَ كطريقة للكشف عن قانون علمي. وإنما هو سيرٌ إلى كلي وجوهر أو صورة جوهرية. حصل ذلك، نتيجة مطالعة الجزئيات وتكرار هذه المطالعة، وبالتجريد لتشخصات الجزئيات، حتى نبلغ إلى الصورة الجوهرية المشتركة بينهما. هذا انطباعٌ حصل لنا بمراجعة بعض نصوص أرسطو المنشورة[٥].

---

(1) "L'induction conclut du particulier à l'universel [...] Selon le principe du généralisation" (Jacqueline, Russ, *Dictionnaire de philosophie*, Ed. Bordas/Seja, 2004, p.142.

(2) "Opération mentale qui consiste à remonter des faits à la loi, de cas singuliers à une proposition plus générale" (*Le robert micro, 1998, p.697*).

(3) "L'inductio c'est le passage des cas particuliers à l'universel" (Russ, op. cit, loc. cit).

(4) "L'induction est l›opération par laquelle nous passons de la connaissance des faits à celle des lois qui les régissent" (jules, Lachelier, *Du fondement de l›induction*, Ed, Alcon, 1924, p.1)

(٥) راجع: ماجد فخري، **أرسطوطاليس** (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة ٢، ١٩٨٦ م.)، الصفحتان =



يحاول الصدر التمايز عن المفهوم الأرسطي للاستقراء، حيث رأى أنه يقوم (أرسطيًا) على أساس تعداد الحالات والأفراد. ولذلك يُقسَم إلى كامل وناقص. الكامل هو المتتبع لكل الأفراد والحالات، والناقص هو الذي لم يأتِ عليها جميعًا.

بينما نجد مفهوم الاستقراء عند الصدر، لا يتسع للكامل والناقص؛ لأن الكامل الأرسطي هو في الحقيقة استنباط، ونتيجته مساوية لمقدماته: الكل موجود في الكل، فيكون استنباطًا لا استقراءً. لا استقراء يسير من الخاص الى العام سوى الناقص[١].

غير أننا في الحقيقة نجد أن المنطق الأرسطي نفسه قد استبق ما ساقه الصدر، فهو أيضًا حصر الاستقراء بالناقص، ولو بوضوح أقل. على سبيل المثال، يقول المحقق الطوسي (وهو أرسطي النزعة المنطقية): «إن كانت الجزئيات منحصرةً كان الاستقراء تامًا، وصار قياسًا مقسمًا... وهو يشبه القياس؛ لأن تلك الجزئيات تنوب مناب الأوسط»[٢].

ومع هذا، فإننا نجد الصدر أدقَّ في التحديد، حيث يعتبره استنباطًا لا قياسًا؛ لأنه يشبه القياس في مساواة النتيجة للمقدمات، وما يكون كذلك يكون استنباطًا عمومًا، لا قياسًا بالخصوص.

هذا كلّه، إذا كان تصويرنا للاستقراء يدور في فلك مفاهيم: الجزئي والكلي، الخاص والعام. ولكن إذا صوّرنا الاستقراء بأنه «استدلال انتقالي من الملاحَظ إلى غير الملاحَظ، أو من الماضي إلى المستقبل»[٣]. فلن تتولد مؤاخذات من جهة السعة والضيق، أو المساواة والأعمية، وسنتمكن من لمّ شمل الاستقراءَين معًا.

كذلك الأمر لو «مفهمنا» الاستقراء في مسار عمليةٍ تحليليةٍ، كما فعل

= ٤٤ و٤٥؛ الصفحات ١٩٥ إلى ٢٠٧.

(١) راجع: الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحة ١٤.

(٢) الطوسي، **تجريد المنطق**، الصفحة ٤٩.

(٣) ستانس بسيلوس، **فلسفة العلم من الألف إلى الياء**، ترجمة صلاح عثمان (القاهرة: المركز القومي للترجمة، الطبعة ١، ٢٠١٨ م.)، الصفحة ١٧٤.



إسحق نيوتن (ت. ١٧٢٧ م.)؛ حيث إن الاستقراء عنده ليس تعدادًا للحالات فحسب، بل هو عملية تحليلية، تُمكننا حين ننطلق من المشاهدات والملاحظات من الوصول إلى المبادئ والعلل، وعلى رأسها مبدأ السببية. كما تُمكننا عملية التحليل هذه من الوصول إلى العلل الخاصة والعلل الأعم ثم أعمّ العلل، بعد إجراء التعديل على الاستثناءات المشاهَدة في الطبيعة[1].

ومع هذا، قد تُولّد التصاويرُ الجديدة مؤاخذات من جهات أخرى. كمدى تبرير الانتقال من طبيعة إلى طبيعة أخرى، من الملاحَظ إلى غير الملاحَظ. وحاجة الانتقال من الماضي إلى المستقبل إلى إثبات إمكان هذا التعميم الانتقالي. وهو أمر مشكوك فيه عند كثيرين، منهم ديفيد هيوم.

ثم إنّ جعلَ نيوتن للاستقراء تحليلًا، هو في الحقيقة صهرٌ له في قالب القياس والاستنباط، ولكن بعبارة غير مباشرة، أو بالتورية.

كما يولّد تصويرُ نيوتن مؤاخذةً من ناحية خلطه بين حقيقة التحليل وحقيقة التركيب. فالمشاهدات قادتنا إلى العلة الخاصة. وهذه قادتنا إلى العلة العامة. والعلل العامة قادتنا إلى أعم العلل. وهذا هو عين التركيب. وأما التحليل فهو تفكيك المركب وتبسيطه وتوضيحه وحل عقده، وقد يتم ذلك بالبرهنة أو التطبيق أو التبرير أو التفسير أو الحفر أو مجرد التفكيك...

نعود إلى عرض الصدر للاستدلال كما يمارسه الفكر. فهو يرى أنه منذ بدْء السعي المعرفي في دراسة مناهج التفكير وتنظيمها منطقيًا، كان السؤال الذي يطرح في سياق الاستنباط والاستقراء: كيف يمكن الخروج من المقدمات بنتيجة؟. وكيف تكون تلك المقدمات سببًا كافيًا لتبرير الاعتقاد بهذه النتيجة؟.

في الاستنباط، يستند التبرير إلى مبدأ عدم التناقض. وما دامت النتيجة مساويةً أو أصغر من المقدمات، فسوف تكون قيمتها مثلها بالضرورة. ومن

---

(١) راجع: بدوي، **موسوعة الفلسفة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة ١، ١٩٨٤ م.)، المجلد ١، مادة التحليل، الصفحة ٤٢٢.



التناقض وجود تخالف بينهما. وأما في حالات الاستقراء الناقص، فثمّة قفزةٌ إلى نتيجةٍ أكبر من مقدماتها. ولا يصلح مبدأ عدم التناقض لتبرير صحة الاستقراء. فليس تناقضًا افتراض كذب عموم النتيجة؛ لأن العموم لم يرد في المقدمات ولم يُتَضمن فيها[1].

ونرى في هذا الصدد أن الاستقراء لن يتّصف بالضرورة، بتوسّل هذه المقاربة. وحتى لو أمكن لنا جدلًا التبريرُ بمبدأ عدم التناقض. فهذا المبدأ أولي قبلي لا يُبرهَن، فكيف يُتاح لنا إثبات ضروريته، حتى تسري هذه الضرورة بعد ذلك إلى كل ما يبرَّر به؟!. ومن الواضح أن هذا الحجر يصيب صرح الاستنباط أيضًا؛ لأنه يستند إلى مبدأ عدم التناقض كذلك.

٣. سؤال الاستقراء واليقين

كيف يمكن تبرير صحة الاستقراء مع هذه القفزة من الخاص إلى العام؟. سوف يتعرض الصدر للموقف العقلاني الأرسطي الذي سيدعِّم الاستقراءَ بالقياس. وإثر نقده، سَيمرّ بالموقف التجريبي باتجاهاته المختلفة عارضًا وناقدًا، لينتهي إلى التبرير الاحتمالي وفق مفهوم جديد للاحتمال، قام بوضعه وابتكاره.

هل يسلم هذا التبرير المتبنَّى من النقد؟. ومع هذه التبريرات المتفاوتة مدرسيًا، هل تفيد اليقين؟ هل يفيد جميعها اليقين؟. وهل اليقين نوع واحد هو المساوي للكشف التام؟ أم ثمّة درجاتٌ أو أنواعٌ أخرى لليقين؟. بل هل نحتاج إلى اليقين من رأس؟.

٤. تاريخ الاستقراء وتاريخيته

وثمّة تساؤلٌ لا بدّ أن يرِد إلى ذهن القارئ، عند متابعته للحظات هذه التوطئة: هل كان الاستقراء - كتصور نظري- أرسطي المنشأ؟. وقد يساعد على هذا

---

(١) راجع: الصدر، **الأسس المنطقية**، مصدر سابق، الصفحات ٥ إلى ٧.

الالتصاق بين أرسطو والاستقراء أن الأبحاث في مشكلة الاستقراء وتبريره، تبدأ عادةً عند أرسطو والأرسطيين. مثلًا، يقول بعض المعاصرين: «كان أرسطو أول من استخدم كلمة استقراء»[١].

وفي الحقيقة، يحضر الاستقراء قبل الأرسطية في تاريخ التفلسف. نجد بعض الباحثين يموضعونه في مرحلة ما قبل النظريات الفلسفية اليونانية الكبرى. قبل تلك النظريات، كان التفلسف يتسم بالأفكار العفوية والمشتركة. استخدمه سقراط في حواره التوليدي، واستخدمه السوفسطائيون كذلك. إلى أن أتى عهد النظريات مع أفلاطون[٢]، الذي أعرض عن الاستقراء، لأنه لا يستجيب للنزعة التنظيرية المتعالية عنده، ولا يقع في مسار الجنوح نحو الكليانية[٣].

ويُقال إن أرسطو حين طُرح عليه أو طرح على نفسه سؤال: ماذا أفادت الفلسفة من سقراط؟، أجاب: «إنهما شيئان ينبغي أن يُنسبا بحق إلى سقراط، وهما: إقامة الحجج على أسس استقرائية، والتعريف الذي يشمل كل أفراد النوع»[٤].

---

(١) راجع: محمود زيدان، **الاستقراء والمنهج العلمي** (بيروت: دار النهضة العربية، لا طبعة، لا تاريخ)، الصفحة ٢٧.

(٢) **أفلاطون** (**٤٢٨ ق. م. ـ ٣٤٨ ق. م.**): من أعظم فلاسفة اليونان، بل من أعظم الفلاسفة على الإطلاق. وُلد بأثينا وتوفي بها. نشأ في أسرة أثينية عريقة، اشتغلت بالسياسة. ونشأ فلسفيًا على يد سقراط. حضر محاكمة معلّمه، لكنه لم يشهد موته؛ لأنه غادر أثينا خوفًا.
قيل بأنه قام برحلةٍ علمية إلى مصر، حيث تأثر بالرياضيات المصرية. وأنشأ في أثينا الأكاديمية، التي تعد أول جامعة علمية في أوروبا. حيث شملت الدراسة فيها جميع فروع العلم من الفلسفة إلى الرياضيات... وكان من أنجبِ تلامذته أرسطو.
تنوَع إنتاجه بين **المحاورات** التي وصلت إلينا جميعها، وبين دروس لم يصل منها شيء. من محاوراته: **بروتاغوراس** (أو السفسطائية)، **والدفاع عن سقراط**، **وفيدون** (في النفس)...
كان من إبداعاته: نظرية المثل والمنهج الجدلي. وقال بتناسخ الأرواح.
(راجع: بدوي، **موسوعة الفلسفة**، المجلد ١، الصفحات ١٥٤ إلى ١٨٩).

(٣) راجع: شيا، مصدر سابق، الصفحة ٩٥.

(٤) زكي نجيب محمود، **نحو فلسفة علمية** (لا مكان، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة ٢، ١٩٨٠ م.)، الصفحة ١٤٠.



وفي المقابل يؤرِّخ كارل بوبر (ت. ١٩٩٤ م.)[١] مسارًا تحليليًا آخر للاستقراء، وإن كان يتفق في الطابع العام مع المسار السابق؛ أي حضور الاستقراء قبل أرسطو. يرى بوبر أن التعلم بالأمثلة، الطريقة التوليدية التي اتبعها سقراط ببراعة، اتبعها برمنيدس أيضًا. غير أن هذَين الأخيرَين وظّفا الاستقراء في خدمة العقلانية النقدية، كما يصفها بوبر، وكما يعتنقها أيضًا. وهي تتضمن اعترافًا بأن الإنسان لا يعلم شيئًا قياسًا ونسبةً إلى ما قد يعلمه. وهذا تفسير غير مألوف للتهكم السقراطي. فلم يكن سقراط يتهكم من السوفسطائي فحسب، وإنما يتهكم من نفسه أيضًا؛ لأنه من جهته لا يعلم شيئًا. لذا يبرع في طرح السؤال أكثر من إدلاء الجواب.

وهذا ما دفع أرسطو لاحقًا - كما يتصور بوبر إلى الاستعانة بمثالية أفلاطون وذاتيته؛ لأجل تشييد الاستقراء، الذي يساعد على تشييد عقلانية دوغمائية، تصل من المثال إلى الجوهر والكيان[٢].

بهذا لا يكون أفلاطون غريبًا عن الاستقراء، ولا أنه أعرض عنه كما جاء في الموقف الأول. أَلَم يكن الجدل الصاعد عند أفلاطون، ينطلق من المحسوس إلى المعقول، من صورة الصورة إلى الصورة ذاتها، أو الصورة في ذاتها؟!. وهذا هو الاستقراء بعينه.

كان هذا ما نريد قوله في مفهمة الاستقراء وتتبع مساره تاريخيًا وفي صوغ الأسئلة القلقة التي ينتجها أو أنتجته. وبناءً عليه، كيف يُبرّرُ الوثوقُ بالاستقراء الناقص؟.

---

(١) فيلسوف علم إنكليزي. نمساوي الأصل. أبواه يهوديان تحولا إلى المسيحية. كتابه المعروف بمنطق البحث العلمي بدأ موجزًا عام ١٩٣٤، ثم استمر في توسيعه وتعديله حتى عام ١٩٧٩. وقامت المنظمة العربية للترجمة بنشر ترجمة الدكتور محمد البغدادي لهذا الكتاب. تكوينه العلمي بدأ في الدكتوراه عن مناهج علم النفس الإدراكي، ومنها انطلق إلى فلسفة العلوم.

(٢) راجع كارل بوبر، **منطق البحث العلمي**، ترجمة الدكتور محمد البغدادي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة ١، ٢٠٠٦ م.)، الصفحات ٥٥٧ إلى ٥٦٠.



الفصل الثاني:
نقد الصدر لمحاولات الآخرين في تبرير الاستقراء

ما هي مواقف الآخرين الذين حاولوا تبرير الاستقراء الناقص؟ وهل بلغوا به مراتب اليقين دائمًا؟.

هم العقلانيون الأرسطيون والتجريبيون... وهناك الناس العاديون، الذين لهم مستوًى من النظر في الاستقراء.

وقبل بسط الصدر للموقفَين الأرسطي والتجريبي من إشكاليات الفصل الأول، قام بعرض مشكلة التعميم في الاستقراء الناقص (أو«الطفرة» من الخاص إلى العام) على الإنسان الاعتيادي، مستنطقًا شرحه لهذه الطفرة.

والتساؤل البديهي الذي يقفز إلى الذهن، لماذا بدأ الصدر بالإنسان الاعتيادي؟

قد نحسب للوهلة الأولى أنه يريد استجواب الفطرة البشرية ووجدانها الطليق، لمعرفة ما يقوله عقلها عند تفكّره في الاستقراء الناقص.

ولكن بالمراجعة، وجدنا أن ذلك تقليد عند بعض الفلاسفة. حيث يطرحون الإشكالية على الرجل العادي، فيأخذون إجابته قاعدةً ومنطلقًا لتعميق الموقف وتوسعة جدارنه الأربعة. وهي طريقة حسنة بأية حال، وخصوصًا عند غياب النصوص الأولى والقديمة كاليونانية، التي يبدأ بها البحث الفلسفي عادةً.



أولًا: موقف الرجل العادي والاعتراضات عليه

يطرح الصدرُ هذا الاستجوابَ في صورة تمثيلية. فافترض عرضَ مثالٍ على الرجل العادي، يتعلّق بالحرارة وتمدّد المعدن: إذا رأى الإنسانُ الاعتيادي المستقرئُ هاتَين الظاهرتَين مقترنتَين في كل التجارب التي يطل عليها، فإنه سوف يرى أن الحرارة سبب في التمدّد. وحينئذ، سيحكم هذا الإنسان بتمدّد المعادن عمومًا، متى وُجدت الحرارة.

يجري هذا الاستنتاج، إذا كان هذا الإنسانُ مقتنعًا سلفًا بأن السبب لا بد أن يكون في الطبيعة، وأن كلّ ظاهرة توجد دائمًا بوجود سببها(١).

نطرح بدورنا تساؤلًا على ما طرحه الصدر: ما الذي يعنيه الصدرُ هنا بالإنسان الاعتيادي؟. هل هو الإنسان الفطري، الساذج - بالمعنى الفكري للكلمة- الذي يجيب عن التساؤلات انطلاقًا من أولياته البديهية الفطرية؟. أم هو الإنسان الذي نصادفه في الحياة ويمارس التفكير انطلاقًا من هذه الأوليات وانطلاقًا مما اكتسبه من أطرٍ نظرية للتفكير، ولو بصورة غير معمقة؟.

بحسب الصدر، يطرح «التفكير المعمّق» منطقيًا وفلسفيًا عدة اعتراضات على الموقف الاعتيادي:

يجب على الدليل الاستقرائي ابتداءً إثبات السببية العامة، أي إثبات أن لكل ظاهرة طبيعية سببًا، حيث من المحتمل أن يكون التمدّد غير مرتبط بأي سبب.

على تقدير إثبات السببية العامة، يجب على الدليل الاستقرائي إثبات السببية الخاصة. أي أن الحرارة هي حقًا سببُ التمدّد. وليس ثمّة سببٌ آخر. فربما كان اقتران الحرارة بالتمدد صدفةً اتفاقيةً.

وعلى تقدير إثبات السببيتَين العامة والخاصة، يجب على الدليل الاستقرائي إثبات صحة التعميم على الحالات أو التجارب التي تحصل في المستقبل، والتي لم يشملها الاستقراء الآن(٢).

---

(١) راجع: الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحة ٢٦.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحتان ٢٧ و٢٨.



يبقى لزومُ أن نتوقف قليلًا عند ربط الصدر بين تفسير الرجل العادي للاستقراء الناقص وبين معرفته السابقة بكون السبب في الطبيعة. فمن أين استظهر الصدر هذا الشرطَ التعليقي؟!..

نرى أن الرجل العادي يربط بين السبب والمسبَّب، ويعتبر أن لكل مسبّب سببًا، أنّى كان هذا السبب. وأما لزوم كون السبب في الطبيعة، عندما يكون المسبَّب فيها؛ فهذا ما لا يوجد في نظر الرجل العادي.

ونجد في بعض المراجع محاولةً أدق لربط الرجل العادي بين السبب والمسبّب: الاستقراء بحسب الرجل العادي هو استدلال حدسي، لكن نتائجه غير صارمة[1].

ثانيًا: الأرسطية والاستقراء

لا نعني بالأرسطيين هنا خصوص أرسطو، أو خصوص طلاب أرسطو المباشرين، «المشّائين» معه. وإنما نعني بهم المتأثرين بفلسفته، وبمنطقه على وجه الخصوص.

فما هو تبريرهم للاستقراء الناقص؟

١. التبرير الأرسطي للاستقراء

يتعامل الاستقراء – بحسب المفهوم الأرسطي- مع الظواهر التي تتشابه في خصائصها وحالاتها. ولو اختلفت هذه الخصائص والحالات، لربما تغيّرت العلاقة بين هذه الظواهر. ومن ثم، لا نستطيع تعميم السببية المحرزة إلى الظواهر غير المشابهة، أو إلى الظاهرتَين ذاتهما حال اقترانهما في المستقبل.

وأما استخدام الاستقراء في أوضاع الظواهر وحالاتها المتشابهة، فلا تقوم صحته على مجرد التجميع والتراكم العددي للأوضاع والحالات المتشابهة المستقرأة، أو الظواهر المتشابهة المستقرأة. فهذا التجميع لا ينهض بالسببية

---

(1) Russ, op. cit. loc. Cit.



الخاصة مطلقًا، وإنما يبقى احتمال الصدفة قائمًا، أو احتمال سببية خاصة أخرى يبقى قائمًا أيضًا. ومن ثم لا يمكننا التعميم البتة.

وإذا ما استطاع المنطق الأرسطي إثبات هذه السببية الخاصة، استطاع العبور إلى التعميم إلى كل الحالات والأوضاع المشابهة. فهل عَبَر منطق الأرسطيين إلى هذه السببية الخاصة؟.

يبدو أن قَدَر الاستقراء الناقص - من هذه الجهة - سوف يبقى ناقصًا مع الأرسطيين. لذلك يقول ابن سينا (ت. ١٠٣٧ م.): «الاستقراء غير موجب للعلم الصحيح، فإنه ربما كان ما لم يُستقرَأ خلاف ما استقرِئ»[١]. ولن ينهض وحده بمؤونة التعميم، بل سيستعين بالقياس، قسيمه في الاستدلال غير المباشر، وخصمه بالنسبة إلى التجريبيين.

سوف يلجأ العقل الأرسطي إلى تلفيق قياس وتركيبه من مقدمتَين. وقد وجدنا صوغَين لهذا القياس الملفّق. أحد الصوغَين، قام به جول لاشولييه، حيث يسمي هذا القياس بالقياس الاستقرائي وبالاستقراء ذي شكل القياس. لا يختلف صوغ القياس هذا عن القياسات العادية، إلا في المقدمة الكبرى. فبدل أن تكون كبرى القياس كليةً، نجدها هنا مجموعة حالات فردية[٢]. وأما الصوغ الثاني، فيتألف من مقدمتَين أيضًا. إحداهما الحالات والأوضاع والظواهر المستقرأة. وهي المقدمة ذاتها، التي للصوغ الأول، لكنها صغرى وليست كبرى. والأخرى هي مبدأ عقلي قبلي، يقول: إن الصدفة لا تكون دائميةً ولا أكثريةً. أي أن الاقتران الاتفاقي بين ظاهرتَين، لا يتكرر في جميع الحالات ولا في معظمها.

ومع أن إحدى مقدمات هذا القياس صغروية استقرائية، إلا أن المقدمة الأخرى عامة كبرى، فنكون- كما يستنتج الصدر- أمام «استدلال قياسي بطبيعته»؛ لأننا نسير من العام إلى الخاص. بذلك تثبت السببية الخاصة، وأمكن التعميم

---

(١) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات** (قم: بوستان كتاب، الطبعة ١، ١٤٢٣ هـ.)، الصفحتان ١٣٧ و١٣٨.

(2) Cf. lachelier, op.cit, p. 6.



إلى كل مشابه لما استقرأناه[١].

٢. نقد الصدر للتبرير الأرسطي

٢.١. غموض في الصدفة المنفية

لاحظ الصدر وجود نقص في صوغ هذا الدليل العلاجي الذي يسميه بالتجربة. يظهر هذا النقص في غياب التحديد الدقيق للصدفة المنفية، وتحديد طبيعتها وحدودها الكمية. فمن ناحية الطبيعة: هل الصدفة المنفية، هي التي تكون في طول «عمر الطبيعة»، أي الماضي والحاضر والمستقبل؟ أم التي تكون في مقطع زمني خاص بالإنسان (المستقرئ)؟. الأول فرضٌ مستبعد؛ لأن المستقرئ لا يحيط بكل أزمنة الطبيعة جميعًا ولا يعاصرها، حتى يستطيع نفي الصدفة دائمًا أو أكثريًا. فيتعين الفرض الثاني، وهو المقطع الزمني الخاص بالمستقرئ، ضمن عدد معقول من الظواهر التي يلاحظها. لكن ما هو «كم» هذا العدد المعقول؟.

لا يجيب الأرسطيون عن هذا السؤال[٢]، ولن يجيبوا. فلم يكن التفكير النظري في بدايات مراحله يهتم بضبط الكم ضبطًا دقيقًا. واستمر على ترك الضبط، من تَبِع أرسطو في منطقه[٣].

٢.٢. مبدأ التجربة ليس قبليًا

يلاحظ الصدر أيضًا على هذا المبدأ الأرسطي بأن قبليته العقلية والذهنية غير مسلّمة عنده. يريح الأرسطيون أنفسهم حينما يعتبرون قضيةً ما أوليةً قبليةً، فلا يتكبّدون عناء البرهنة عليها. فالأوليات عندهم لا تبرهَن كالثانويات. لكن مشكلة هذا المبدأ العقلي، أن الصدر لا يراه ضروريًا، حيث بإمكاننا «أن نتصور عالمًا

---

(١) راجع: الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحات ٣١ إلى ٣٤.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحتان ٤٣ و٤٤.

(٣) راجع: نجيب محمود، مصدر سابق، الصفحات ٣٢٦ إلى ٣٢٨.



تتكرر فيه الصدفة... باستمرار. وتتعارض فيه تلك الصُدَف المتكررة بسلام»[١].

ومع أنّ الصدر لا ينفي مطلق المعرفة العقلية القبلية، فهو يرى أنه توجد معرفتان قبليتان فقط، هما: الأوليات والفطريات. وأما مبدأ التجربة، فهو منتفي القبلية. ويسلك الصدر بخصوصه مسلك التجريبيين، حيث يردّه كما يردونه إلى الملاحظة الحسية والخبرة العيانية، أي أنه في ذاته مبدأ مستقرأ[٢]. وحينئذ سوف يفقد وثوقيته للزوم الدور: الاستقراء يثبت التجربة. وهذه يحتاجها الدليل القياسي لمعالجة مشكلة الاستقراء الناقص. فيتوقف الاستقراء على الاستقراء[٣].

ويجدر الذكر أنه مع تطابق الصدر والتجريبيين في استقرائية مبدأ التجربة. لكن التجربة لن تفيد اليقين بحسب ما يصوره التجريبيون، بل بحسب ما بناه الصدر نفسه من حساب الاحتمال واليقين الذاتي.

مضافًا إلى نقد الصدر، قام لاشولييه بنقد الصوغ الأول. فذكر أن النتيجة الناتجة عن هذا القياس الاستقرائي، يُراد منها أن تكون قانونًا. لكن القوانين لا يمكن أن تكون مجموعة أحداث جزئية. القوانين هي تعبير عن الضرورة.

بهذا النقد، يخلص لاشولييه إلى استحالة تأسيس الاستقراء على مبدأ منطقي. فالقياس والاستقراء مجتمعان قصّرا عن أداء هذا الدور[٤].

٣. مؤاخذات على الصدر

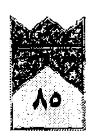
٣.١. ظنية المماثلة بالتجربة

هي ثغرة لا بد من سدّها. وقد فات الصدرَ التنبيهُ إليها. وهي أن التمثيل يفيد الظن في الغالب. فكيف لمقايسة الاستقراء بالتجربة أن تنتج علمًا، ومن ثم إمكان

---

(١) الصدر، المصدر السابق، الصفحة ٤٨.
(٢) راجع: الهاشمي، مصدر سابق، الصفحة ١٣٢.
(٣) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ٣٨.

(4) Cf. lachelier, op.cit, p. 5.



التعميم؟. إلا أن يُقال بإمكان إنشاء قياس شمول عادي من الأساس، يعتمد على ذلك المبدأ العقلي القبلي. وما ذكْرُ التجربة إلا لتقريب الطرح، لا للقياس عليه.

٣.٢. ضياع هوية «التجربة» بين القياس والاستقراء

نجد الصدر حائرًا في تسمية هذا الدليل المركب. فتارةً يسميه دليلًا قياسيًا؛ لأنه يسير من العام إلى الخاص. وأخرى يسميه دليلًا استقرائيًا مستبطِنًا للقياس.

هو يعتبره قياسًا انطلاقًا من حقيقته المنطلقة من العام. لكن حينئذ سوف تذوب هوية الاستقراء الناقص، على الأقل أرسطيًا. فهذا العلاج لمشكلة السببية، وإن حاول حلّ إحدى وظائف الاستقراء (التعميم)، غير أنه طمَس صورة الاستقراء وحقيقته في آن واحد.!.

يسمّي الصدرُ هذا الدليلَ. ويستشهد الصدر لهذه التسمية بنصوص لابن سينا والرازي. وبمراجعتنا لهذه النصوص، تبين لنا عدم صحة تسمية هذه المقدمة القياسية الكبرى «تجربةً»، وإنما هي شيء مختلف عنه. ثم إنّ التجربة شأنها شأن الاستقراء يحتاجان إلى المبدأ القبلي: الاتفاق لا يكون دائميًا ولا أكثريًا.

يقول ابن سينا: «التجربة ليست تفيد العلم لكثرة ما يُشاهَد على ذلك الحكم فقط. بل لاقتران قياس به... فإن الاتفاق لا يكون دائميًا ولا أكثريًا...».

ويقول الطوسي: «المجرَّبات تحتاج إلى أمرَين: أحدهما المشاهدة المتكررة والثاني: القياس الخفي»(١). يفيد هذان الاقتباسان وجود أمرَين: القياس والتجربة.. والثاني يعضد الأول ويقترن به، فهو أمر آخر حتمًا.

يتضح بذلك أنه كان ينبغي للصدر أن يصوِّر أرسطيًا مشكلة الاستقراء الناقص بالمماثلة (أو المقايسة التمثيلية) مع التجربة، حيث يعتضد الاستقراء ويتآلف مع المبدأ العقلي المذكور، كما عضده هؤلاء الأعلام، وماثلوه دون طمس هويته. ولا ينبغي له فعل ذلك بصهر التجربة ذاتها في الدليل الاستقرائي، أو الدليل نصف القياسي.

---

(١) **الأسس**، مصدر سابق، الصفحتان ٣٥ و٣٦.

٣.٣. التجربة ليست قبليةً عند جميع الأرسطيين

تسرَّع الصدرُ حينما عدَّ التجربة قبليةً في منطق الأرسطيين. فهي في واقع الأمر، ليست كذلك عند جميع هؤلاء الأرسطيين. يذكر المحقق الطوسي - وهو أرسطي النزعة - أن «مبادئ المجربات والمتوترات والحدسيات هي الإحساس بالجزئيات... لذلك حكم كبير الجماعة [قاصدًا أرسطو] بأن من فقد حسًا فقدْ فقدَ علمًا»(١).

كذلك نجد السيد محمد حسين الطباطبائي، المعروف بالعلاّمة، وهو أرسطي منطقيًا كذلك، نجده يعتبر المجربات والمحسوسات غير أولية، لوقوع الخطأ فيها، مع أنه لا خطأ في الأوليات. وهو أمر لحظه الصدر في سياق آخر، ولم يلتفت إليه في هذا السياق البتة(٢).

بذلك لا تكون كل الأوليات المزعومة بما فيها المجربات قبليةً، وإنما بعديةً، مبرهنةً بالمعاينة والمشاهدة.

وملاحظتنا هنا لا تأتي على مشكلة الدور أو تفنّدها، بل هي تؤكدها وتثبتها داخل البيت الأرسطي نفسه، دونما حاجة إلى التذبذب بين الأرسطيين والتجريبيين كما فعل الصدر(٣).

٣.٤. عموم نفي القبلية لمكونات التبرير الأرسطي

كنا قد رتبنا سابقًا مكونات التبرير الفلسفي للاستقراء بالآتي: إثبات السببية العامة، إثبات السببية الخاصة وإثبات صحة التعميم.

سوف تتّسع ثغرة «عدم القبلية» لتسري إلى أيٍّ مكوّنٍ ينطلق من مبدأ التجربة. وهذا ما يزيد من أزمة التبرير الأرسطي للاستقراء. من هذه المكونات:

---

(١) **نقد المحصل**، مصدر سابق، الصفحة ١٣.

(٢) راجع: الهاشمي، مصدر سابق، الصفحتان ١٣١ و١٣٢.

(٣) راجع: الصفحة ٨٤ من الكتاب.



«الحالات المتماثلة تؤدي إلى نتائج متماثلة» أو التعميم. من الواضح أن هذا المكوِّن ليس قبليًا؛ لأنه مستنبَط من مبدأ السببية الخاصة المعتضد بالتجربة. ولا يكون المستنبَط قبليًا البتة. ولو تغافلنا عن ذلك، فإن مبدأ السببية الخاصة غير قبلي في نفسه، فأنّى لمكوّن التعميم أن تسري إليه القبلية؟!.

وأما السببية العامة، فهي وإن كانت سابقةً منهجيًا على السببية الخاصة، إلا أنها ليست قبليةً أيضًا؛ لأنها مستقرأة. والتصديق بها يتوقف على ملاحظة الظواهر ومعاينتها. بل يمكننا الاعتبار أن السببية العامة تثبت بعد استقراء السببيات الخاصة، هنا وهناك. فالسببية الخاصة في محل، لا تلغي الصدفة والاتفاق في محلٍ آخر. لكن تعدد السببيات الخاصة الآخذ في الاستفاضة، سوف يفضي إلى السببيات العامة[١].

يريح الأرسطيون أنفسهم حينما يعتبرون قضيةً ما أوليةً قبليةً، فلا يتكبدون عناء برهنتها. فالأوليات لا تبرهن عندهم كالثانويات. لكن مشكلة هذا المبدأ العقلي، أن الصدر لا يراه ضروريًا كما قدّمنا[٢].

ورشح إلى أنفسنا بسبب هذه الفكرة الأخيرة كثيرٌ من التعجب. فلسوف يذكر الصدر في مقام آخر أن «الأفضل للفلسفة العقلية، التي تؤمن بأن مبدأ العلية قضية عقلية قبلية، أن تتوجه إلى القول بأنه قضية أولية في العقل»[٣]. كأنه يهدي إليهم هذا الحل، على حين أنهم بلغوه نهاية المطاف، بعد أن أخفقت محاولة الاستدلال العقلي على مبدأ العلية؛ لأنها تحتاج في نفسها إلى مبدأ العلية. وها هو الآن يحتاجها، فيلزم الدور[٤].

إن القبلية سمة من سمات العقلانية الأرسطية. وبعد أن نُفيت هنا، نتساءل كم يتبقى من روح الأرسطية في هذا التبرير؟!.

---

(١) راجع: تصوير نيوتن لتكوّن السببيات والعلل، الصفحة ٧٠ من الكتاب.

(٢) راجع: الصفحتان ٨٣ - ٨٤ من الكتاب.

(٣) **الأسس**، مصدر سابق، الصفحة ١١٤.

(٤) راجع: هذه المحاولة في المصدر نفسه، الصفحات ١١١ إلى ١١٣.



كان هذا موقف العقلانية الأرسطية من دليل الاستقراء، فما هو موقف التجريبيين منه؟.

ثالثًا: التجريبية والاستقراء

من المعروف الرفضُ التجريبي لأية معرفة قبلية سابقة على الحس والتجربة. فلا بدّ للمعرفة من التأسّس عليهما بعديًا. وقد أشرنا سابقًا إلى أن الدليل الاستقرائي يواجه ثلاث مشكلات:

١) تبرير السببية العامة واستبعاد الصدفة المطلقة.

٢) تبرير السببية الخاصة واستبعاد الصدفة النسبية.

٣) تبرير التعميم.

وفي ما اعتنى التبرير المنطقي الأرسطي بخصوص المشكلة الثانية، موكلًا حلّ المشكلتَين الأولى والثالثة إلى الفلسفة العقلية الأرسطية، التي حاولت حل مشكلة السببيتَين بافتراض قبليتهما. وطالما أن المذهب التجريبي يرفض القبليات، فلسوف يهتم بمشكلة السببية العامة ومشكلة التعميم. ولن يهتم الاهتمام نفسه بمشكلة السببية الخاصة.

ونجد ثلاثة اتجاهات في التبرير التجريبي لقيمة الدليل الاستقرائي:

١) اتجاه اليقين.

٢) اتجاه الترجيح.

٣) اتجاه الشك، والتمسك بالعادة كمفسّر لدليل الاستقراء.



١. اتجاه اليقين في قيمة دليل الاستقراء

١.١. فذلكة اليقين في الاستقراء

في نظر الصدر، يُعتبر الفيلسوفُ البريطاني التجريبي جون ستيورات مل (ت. ١٨٧٣ م.) ممثِّلًا لهذا الاتجاه. وقد وُصف مل بالاستقرائي الراديكالي[١]. بل يمكن القول بأنه صاحب نزعة استقرائية، ولا سيما حينما يرى أن الاستقراء هو الأساس النهائي للمعرفة[٢]. فلقد أرجع مل القياس إلى الاستقراء، بمعنى أن كبرى القياس الكلية، مستفادة من استقراء سابق. ومع هذا فالقياس عقيم؛ لأنه يكرّر المعلوم السابق ولا يكشف عن أيّ مجهول[٣].

ويمكن أن نجعل في هذا الاتجاه فرنسيس بيكون أيضًا. وقد لا يقلّ هذا راديكاليةً عن **مل**. ولا سيما حينما يصوّر أساس الاستقراء بالآتي: «إذا انتفى السبب، انتفى المسبّب»[٤]. بمعنى أن الاستقراء يقودنا إلى القوانين والكليات العلمية، ولولاه لم تكن هذه القواعد والكليات لتوجد. فالاستقراء سبب لاكتشاف القوانين وغيرها.

ونقدّر أن الصدر قد جعل مل ممثلًا لهذا الاتجاه، بسبب الجهد الأكبر الذي بذله في علاج أساسَي الاستقراء، أي السببية والاطراد. ويؤكّد ذلك ما ذكره بعضُ الدارسين للرجلَين: بيكون ومل، أنه في الوقت الذي حاول فيه مل دعم أساسَي الاستقراء، لم يهتم بيكون بذلك، واتخذ هذَين الأساسَين مصادرتَين وبنى عليهما[٥]. لذلك تكون دراسة مواقف مل، دراسةً للتجريبيين اليقينيين جملةً.

يَعتبر مل أن الاستقراء يؤدي إلى نتائج يقينية. فعكف الصدر على موقفه وقسّمه قسمَين: قسم مرتبط بمشكلة السببية العامة ومشكلة التعميم والاطراد (أي المشكلتان: الأولى والثالثة). وقسم مرتبط بالسببية الخاصة (أي المشكلة الثانية).

---

(١) راجع: ستانس، مصدر سابق، الصفحة ١٧٤.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ١٨٠.

(٣) راجع: زيدان، مصدر سابق، الصفحة ٧٤.

(٤) راجع: بدوي، **موسوعة الفلسفة**، مصدر سابق، المجلد ١، مادة «بيكون»، الصفحة ٣٩٧.

(٥) راجع: زيدان، مصدر سابق، الصفحات ٦، ٧، ٧١.



١.٢. السببية العامة والاطراد

يحتاج الاستقراء إلى مبدأَي السببية والاطراد. ويتفق مل هنا مع الأرسطيين في حاجة الاستقراء إلى قياس، تقوم كبراه على السببية والاطراد بالتصوير الآتي: بعد التتبع للأمثلة، نجد أن الحديد قد تمدّد بالحراراة. وكلما حدثت ظاهرة إثر ظاهرة أخرى في ظروف معينة، فإنها سوف تحدث في كل الظروف والحالات المماثلة والشبيهة. لذا تكون النتيجة: التمدّد يحدث دائمًا، متى وُجدت الحرارة في الحديد[١].

وثمّة مَنْ نسب إلى مل أنه «ليس هنالك من سبيلٍ للإتيان باستنباط تكون نتيجته أن الحوادث مطردة». وإنما السبيل فقط، هو ملاحظة الرجل العادي، التي نعتقد بصحتها جميعًا، دون أن نتمكن من البرهنة عليها![٢].

غير أن ربط الاستقراء بكبرى السببية في القياس المؤلف يختلف عن الأرسطيين، لو دقّقنا النظر. حيث يفسر الأرسطيون السببية تفسيرًا عقليًا قبليًا وجوديًا. بينما «يبررها» التجريبيون اليقينيون بكونها مستفادةً من استقراءات سابقة وواسعة وشاملة في عالم الطبيعة. وصارت هذه السببية المستقرأة أساسًا لكل تعميم استقرائي لاحق.

ثم إنّ هذه السببية المستقرأة عند اتجاه اليقين لا تفيد سوى التتابع الزمني بين ظاهرتَين. بينما السببية القبلية عند الأرسطيين تفيد علاقة الإيجاب والضرورة بين ظاهرتَين. ويتضح هذا الفرق الأخير في الظاهرتَين المقترنتَين زمانًا. حيث إن بينهما علاقةً سببيةً عند الأرسطيين؛ لأنها تقوم حينما تكون إحداهما مؤثرةً في الأخرى، ولو اقترنتا زمانًا. وأما هذا الاقتران عند التجريبيين، فلا يرقى إلى السببية؛ لأنه لم يكن هناك تتابع زمني البتة[٣].

---

(١) راجع: الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحة ٧٥.

(٢) راجع: زيدان، مصدر سابق، الصفحة ٧٦.

(٣) راجع: الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحتان ٧٦ و٧٧.



٣.١. السببية الخاصة والاطراد

كذلك يلجأ التجريبيون اليقينيون إلى السببية التتابعية والاطرادية لحل مشكلة تعاقب ظاهرتَين في عدد كبير من المرات، فتكون الأولى سببًا للثانية، لا أن السبب شيء ثالث، ولا أن هذا التعاقب من باب الصدفة. وتبقى هذه السببية الخاصة استقرائيةً غير قبلية، كما كانت كذلك في السببية الاطرادية العامة.

ونعجب أن بعض المصادر تنسب إلى مل قوله بعدم حاجة الاستقراء إلى تبرير[١]. في الوقت الذي قام فيه بعرض طرائق عدة لإثبات السببية الخاصة، ومن ثم تبرير الاستقراء. هذه الطرائق أو القواعد، هي: منهج الاتفاق، ومنهج الافتراق، ومنهج التغيرات المتساوقة وطريقة البواقي. الطرائق الثلاث الأولى تشبه منهج بيكون الاستقرائي في اللوحات الثلاثة: لوحة الحضور، ولوحة الغياب، ولوحة الدرجات.

وتهدف هذه الطرائق إلى استبعاد النسبية العِلّية، أي وجود علة أخرى مجهولة[٢]. وتقوم على تقليل احتمال الصدفة دون أن تستطيع نفيه مطلقًا. فاحتمال الصدفة يبقى قائمًا، ولو كان غايةً في الضآلة. ومع هذا تتعامل التجريبية اليقينية مع السبب المطَّرد (الذي نشأ بالتتابع) معاملةَ «الطفل الوحيد». كأنّ احتمال الصدفة ملغًى عمليًا، مع وجوده في صقع الذهن، ودون أن تستطيع دعامتها الاستدلالية إلغاءه البتة.

وقد حاول بيكون أن يثبت السببية بالرجوع إلى الطرائق السابقة، حينما قارن بين لوحة الحضور ولوحة الغياب ولوحة الدرجات. وحينما قام بتحليل الظواهر والحالات وتوزيعها على اللوائح.

هذه هي النقطة الجوهرية في مقام تبرير الاستقراء، وفقًا للاتجاه التجريبي اليقيني.

---

(١) راجع: ستانس، مصدر سابق، الصفحة ١٧٤.

(٢) راجع: شيا، مصدر سابق، الصفحتان ٩٢ و٩٣.

١.٤. نقد اتجاه اليقين

يعلّق الصدر على هذا الموقف التجريبي من مشكلة التعميم، كما علّق على الموقف الأرسطي قبل ذلك، بنفي حاجة الاستقراء إلى مصادرة السببية - التي تشكل كبرى القياس المؤلَّف - لإثبات التعميم. فالدليل الاستقرائي قادر بذاته ومن تلقائه على إثبات هذا التعميم.

ويرى الصدر أن الاتجاه التجريبي اليقيني تورّط في التناقض، حين تمسك بالحاجة إلى مصادرة السببية. ففي فهمه: تحصل هذه السببية نتيجة استقراءات سابقة. وهذا يعني أن بإمكان الاستقراء إثبات السببية، دونما حاجة إلى مصادرة سابقة، ولو كانت السببية نفسها[١].

ونضيف إلى كلام الصدر: إن موقف التجريبيين يستلزم الدور، فإذا كان الدليل الاستقرائي بحاجة إلى السببية لكي يدل على التعميم. وإذا كانت هذه السببية ذاتها ناشئةً من استقراءات سابقة ومحتاجة إليها، لزم حينئذ توقف الشيء على نفسه، وهو الدَّور الصريح.

وقد حاول محمود زيدان – حين عرَض موقفَ مل – إظهارَ أنه لم يقع في هذا الدّور؛ «لأننا لا نقدّم برهانًا على الاطراد، وإنما نبرره فقط»[٢]. بذلك يتصور مل أو عارضُ فكرته أنه تخلص من الدور. لكنه في واقع الأمر احتيال في اللفظ، لا يغيّر من المعنى والواقع شيئًا. ثم إنّ هذا يسمى تفسيرًا في علم المنهجيات الحديثة، إن لم نرد تسميته بالبرهان. فالتفسير هو الاستدلال بالواقعي، وأما التبرير فهو الاستدلال بالفكري والذهني.

ويبيّن الصدر أيضًا أن إثبات الدليل الاستقرائي للسببية بالمعنى التجريبي (التتابع)، يتوقف على كونه قادرًا أيضًا على إثبات السببية بالمعنى الأرسطي (الضرورة). فهذه السببية العقلية يرفضها التجريبيون، ومن ثم فهم يُعجِزون

---

(١) راجع: شيا، مصدر سابق، الصفحتان ٧٨ و٧٩.

(٢) زيدان، مصدر سابق، الصفحة ٧٧.



الدليل الاستقرائي عن إثبات السببية التتابعيّة[١].

كما تعرّضت طرائق مل وقواعده للنقد، فهي- كما يرى بوبر - تثبت الضرورة، التي لا تعني السببية والعلية، وفقًا لمذهبه الذاتي[٢]. فهما أساسًا لم تثبتا بعد. فعلى فرض القبلية، يضْحيان مبدأين ميتافيزيائيين (أي ميتافيزيقيَّين) غير قابلَين للتفنيد، ومن ثمّ إمكان الإثبات. وعلى فرض الواقعية، لمَا أمكن الإثبات أيضًا؛ لأن ذلك يتطلبُ إحصاءً لكلّ السببيات الفردية، وهو غير متاح أيضًا[٣].

٢. اتجاه الترجيح في قيمة دليل الاستقراء

٢.١. فذلكة الترجيح في الاستقراء

وثمّة اتجاهٌ ثانٍ هو الاتجاه الترجيحي. يأخذ هذا الاتجاه في حسبانه احتمال الصدفة، ولا يتجاهله أبدًا كما فعل اتجاه اليقين. وهو يفعل هذا كفعل المضطر الملجَأ؛ لأن التعميم الاستقرائي يتطلب سلفًا إثباتَ مصادرات وقضايا إثباتًا منفصلًا عن الاستقراء. ويخلّصه هذا الأمر من مشكلتَي الدور والتناقض - أو الدور الذي ينتهي إلى تناقض بمعنًى أدق- اللتَين تورط فيهما اتجاه اليقين حين أثبت الاستقراء بالاستقراء.

وإذا كان لا بدّ من إثبات هذه المصادرات منفصلةً عن الاستقراء، فهذا يعني سدَّ باب إثباتها يقينيًا؛ لأن اتجاه الترجيح تجريبي أيضًا، ومن ثم فهو يرفض قبلية هذه المصادرات. فلا هي تثبت بالاستقراء، ولا هي ثابتة قبليًا؛ لذلك لا يقين فيها. وغاية ما يقوى عليه دليل الاستقراء هو تنمية احتمال الموافقة قوةً ورجحانًا، عند ازدياد عدد التجارب الاستقرائية[٤].

---

(١) راجع: **الأسس**، مصدر سابق، الصفحتان ٧٩ و٨٠.

(٢) راجع: شيا، مصدر سابق، الصفحة ٩٤.

(٣) راجع: بوبر، مصدر سابق، الصفحات ٩٤، ٩٥، ٢٦٨، و٢٦٩.

(٤) راجع: الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحة ٨٨.



ويمكن أن ندرج في اتجاه الترجيح إسحق نيوتن[١]، الذي عدّ التحليل الاستقرائي نوعًا من الترجيح. أو هو الحل الأقوى والأفضل، الذي يسبق أيّة عملية تركيبية، حيث نقوم بالرجوع إلى مبادئ وعلل، ونفسّر الظواهر انطلاقًا منها. ونصل إلى هذه المبادئ والعلل (ومنها السببية) بوساطة التحليل أولًا، وابتداءً من المشاهدات والملاحظات.

ومع أن ذلك ليس ببرهانٍ على نتائج عامة، لكنه الممكن المتاح. وإذا وردت استثناءات، نقوم بتعديل هذه النتائج، وهكذا. بهذه الطريقة نبدأ من المعلول وننتهي بالعلة. ومن العلة الأخص إلى العلة الأعم. ومن العلة الأعم إلى أعم العلل العامة[٢].

٢.٢. نقد اتجاه الترجيح

يعلّق الصدر على هذا الاتجاه تعليقًا مدرسيًا، بثّ فيه إشارات نظريته في حساب الاحتمال. فهو يرى أن الاستقراء يفيد العلم بالتعميم، لا بتوسل القياس أو جعل الاستقراء قياسًا. هو يفيد العلم واليقين، مع صون حقيقته (أي الانتقال من الخاص إلى العام)، ودون الاستعانة بمبادئ عقلية قبلية، من قبيل مبدأ عدم التناقض.

ومن الإشارات التي بثّها الصدر في المقام، تفريعه لليقين إلى منطقي وذاتي وموضوعي. يؤدي القياس إلى يقين منطقي. وأما الاستقراء، فلا يؤدي إلى مثل هذا اليقين. وإنما إلى يقين قسيم له، هو اليقين الموضوعي[٣].

غير أننا نرى أن تفريع اليقين لا يحمل جديدًا على مستوى النظرية، بعد أن كان التجريبيون يحصّلون اليقين الموضوعي، مع بقاء احتمال الصدفة.

ويعلّق الصدر على هذا الاتجاه أيضًا، بأننا لو انطلقنا من المنطق التجريبي ومفاهيمه حصرًا، فلن تكون قيامة العلم بالتعميم مهدَّدةً وحدها فحسب. بل

---

(١) الاستقراء عند نيوتن، ليس تعدادًا للحالات فحسب، بل هو عملية تحليلية.

(٢) راجع: بدوي، **موسوعة الفلسفة**، مصدر سابق، المجلد ١، مادة التحليل، الصفحة ٤٢٢.

(٣) راجع: **الأسس**، مصدر سابق، الصفحة ٩٢.



المهدَّد أيضًا هو الترجيح وتنامي الاحتمال تصاعديًا؛ لأن تنامي الاحتمال وترجيحه مشروط بترجيح السببية العقلية المستبطِنة للضرورة.

غير أن المنطق التجريبي يرفض السببية العقلية، ويؤمن بنوعها التجريبي الطبيعي فقط. فهذا هو الذي يمنع من تشكّل العلم بالسببية أو من ترجيحه كذلك. لا سبيل أمام الاتجاه التجريبي (بنوعَيه: اليقيني أو الترجيحي) سوى الاعتراف بالسببية العقلية الضرورية. ولا شك أنه أمر عسر، يتنافى مع مشهوراتهم ومسلماتهم القاضية برفض كل ما هو قبلي غير تجريبي[١].

٣. الاتجاه النفسي في قيمة دليل الاستقراء

٣.١. التبرير النفسي بعد استحكام الشك

يُطلق الصدر على هذا الاتجاه تسمية اتجاه الشك، لكننا نفضل تسميته بالاتجاه النفسي لأن الشك مذهب فلسفي فيكون اسمًا مشتركًا. يربط هذا الاتجاه بين الدليل الاستقرائي والعادة، في تبريرٍ يمحّض الاستقراء في الذاتية، ويسلخه عن «أية قيمة موضوعية».

يحتمل الصدر أن يكون ديفيد هيوم (ت. ١٧٧٦ م.) الرائدَ الأول لهذا الاتجاه. لذا سيكون هيوم في عينَي الصدر مرآةً للاتجاه النفسي، يستطلع بواسطته مفاهيمه. وسيكون نقاشُ الرجل للرجل، نقاشًا للاتجاه أيضًا. لكن تشير بعض المصادر التي رجعنا إليها أن هيوم قد استوحى بعض أفكاره من مالبرانش، ولا سيما فكرة نفي انطباعية الترابط الضروري بين السبب والنتيجة[٢]. ومع هذا فإن هيوم هو الذي قدّم النسق النظري لهذا الاتجاه. فكيف تكوّن هذا النسق النظري؟.

---

(١) راجع: **الأسس**، مصدر سابق، الصفحتان ٩٣ و٩٤.

(٢) راجع: بسيلوس، مصدر سابق، الصفحتان ١٦٦ و١٦٧.

٣.٢. مبرّر نفسي... ينطلق من قانون العلية

يرى هيوم أن الاستدلالات الخاصة بالواقع مبتنية على علاقة العلية. وهي علاقة متجاوِزة للواقع المحسوس إلى الواقع غير المحسوس. يذعن هيوم التجريبي للعلّية، مع أنها عبورٌ إلى اللا محسوس وإنباءٌ عن موجودات وأشياء و«حالات» غير مرئية البتة. فنحن نفسّر اعتقادنا بالأمور الواقعية الغائبة عنا عن طريق علمنا بأمور واقعية محسوسة. ينصبّ تركيز التجريبي هنا على البدايات دون النهايات.

لا يمكن أن يفسَّر هذا العبورُ بالتجربة والمشاهدات السابقة للعلة والمعلول لأجل احتمال الصدفة. ولا يفسِّرها - أي العلّية - الاقتران المتكرر في هذه المشاهدات بين العلة والمعلول؛ لأن كل ذلك حصل في الماضي. فكيف سنعرف أنه سيحصل في المستقبل؟. كيف يمكن للمستقبل مشابهة الماضي؟. نحتاج إلى مبدأ يبرر لنا ذلك[1].

لا يرى هيوم أن هذا المبدأ منطقي أو قبلي...، وإنما هو نفسي. نستطيع معرفته جيدًا بتحليل علاقة العلية، باعتبارها قاعدة الاستدلالات المتعلقة بأمور الواقع.

فما هو هذا المبدأ؟

يصنِّف هيوم الإدراكات إلى: انطباعات وأفكار. تتمتع الانطباعات بقوة وحيوية في النفس. وأما الأفكار، فحيويتها أو قوتها واهنة. أو بتعبير أدق: هي أقل نبضًا من الانطباعات. لذا يكون التمييز بين الانطباعات والأفكار من ناحية الدرجة: القوة والضعف. ولذا تكون الانطباعات سابقةً على الأفكار، وتكون الأفكار مردودةً إليها. وإنما ضعفت قوة هذه الإدراكات بفعل الزمان فيها، فصارت أفكارًا.

بعد تقسيم الإدراكات إلى انطباعات وأفكار، ثم الانطباعات إلى انطباعات إحساس وانطباعات تفكير. مع ما قد يؤدي إليه هذا التقسيم من التباسٍ واشتباهٍ وتشاكلٍ؛ لتكرّرِ الانطباعات في ضدّين: الحس والفكر.

---

(١) راجع: الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحتان ٩٥ و٩٦.



وهو يشاء هذا التقسيم للانطباعات؛ لأنّ قسمَيها يتفاوتان قوةً وضعفًا؛ مثل ما تتفاوت الإدراكات قوةً وضعفًا. ومثل ما تكون الانطباعات أقوى من الأفكار، كذلك تكون انطباعات الأحاسيس أقوى من انطباعات الأفكار.

ونجد في هذا التحول من إدراك الانطباعات إلى إدراك الأفكار، أو فقل من إدراكات قوية إلى إدراكات ضعيفة، أو من إدراكات تنبض حسًا، مرورًا بإدراكات وسطى لا هي بالانطباعات ولا هي بالأفكار، وصولًا إلى الأفكار الخالصة - نجد في ذلك اختلافًا عند استعادة الإنسان لها. فالانطباعات نستعيدها بالذاكرة. وأما الأفكار، فنستعيدها بالخيال[1].

وبذلك يبدو أن التخيل حر مطلق، في حين أن التذكر مقيدٌ أسير؛ لأن التذكر المستعيد للانطباعات، يؤسَر بعلائقها الحسية. أما التخيل المستعيد للأفكار (وهي الإدراكات الباهتة الفاقدة لحيوية الإحساسات)، فهو يتعامل معها (أي الأفكار) كيف يشاء، «فيفصل ويؤلف في ما بينها مكونًا الصور والأوضاع»[2].

ومع تعامل الذهن مع الأفكار، تنشأ في ما بينها علاقات، تجعل الذهن قادرًا على الانتقال من فكرة إلى أخرى. هذه العلاقات، هي: التشابه، والتجاور في الزمان والمكان، والعلة والمعلول.

وتُعتبر علاقة العلية أهم تلك العلاقات؛ لأنها تمكّن الذهن من الانتقال من فكرة إلى أخرى، لا قِبَل له بها، أي فكرة خالصة لم تتولد عن انطباع سابق. على حين تنقلنا علاقات التشابه والتجاور من فكرة إلى أخرى، بشرط أن تكون الأخيرة قد عهدنا أصلها الانطباعي الحسي، أي أن تكون ناتجةً من انطباع سابق.

بذلك تكون العلية «الأساس لكل الاستدلالات المختصة بالواقع»[3].

---

(١) راجع: محمود، مصدر سابق، الصفحتان ٣٤ و٣٥، والصفحات ٢٨٤ إلى ٢٩١؛ راجع: الصدر، **الأسس المنطقية**، مصدر سابق، الصفحتان ٩٧ و٩٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٩٨.

(٣) الموضع نفسه.



لكن من أين أتت فكرة العليّة نفسها؟. ما دامت كلّ فكرة (بحسب هيوم) متولّدةً من انطباع سابق؟!.

٣.٣. منشأ قانون العلية

يجيب هيوم بلسان الصدر: العلية هي الضرورة أو الحتمية. وليست مجرد التجاور بين ظاهرتَين مكانًا أو زمانًا. فمجرد التجاور ليس عليةً، ولا يكشف عن العلية(١). يقول هيوم: «الشيء قد يكون متصلًا بشيء آخر وسابقًا عليه في الزمان، دون أن يُعدَّ علةً له. فلا بد من اعتبار وجود ارتباط ضروري بينهما»(٢).

والمهم الآن: ما هو الانطباع الذي نشأت عنه فكرة الضرورة؟.

إن تجاور ظاهرتَين زمانًا أو مكانًا لمرة واحدة، لن يجعلنا متيقنين أن بينهما رابطة علية، لكن تجاورهما في أزمنة متعددة أو في المكان ذاته لمرات متعددة، يسوقنا إلى افتراض رباط بينهما، ويسوق ذهننا إلى الانتقال إلى الظاهرة اللاحقة، بمجرد مثول الظاهرة المجاورة أمامنا.

إذًا، التعدد والتكرار يمداننا بالأصل الانطباعي لفكرة الضرورة. فالتعدد نفسه (الماثل بمعنًى ما أمامنا) هو الذي يولّد انطباع التعدد. وهذا الانطباع يولّد فكرة العلية، أو الضرورة والحتمية. التعدد نفسه يولّد ذلك، وليس الانطباعات المتعددة، فضلًا عن الأشياء الخارجية المتعددة(٣).

يعرّف الصدر انطباع التعدّد نيابةً عن هيوم: «هو عبارة عن تهيؤ الذهن واستعداده، لكي ينتقل من موضوع إلى فكرة ما يصاحبه عادةً»(٤). ونرى أنه

---

(١) راجع: **الأسس**، مصدر سابق، الصفحة ٩٩.

(٢) راجع: بدوي، **موسوعة الفلسفة**، مصدر سابق، المجلد ٢، الصفحة ٦١٥، نقلًا عن هيوم، **بحث في الطبيعة الإنسانية**، دون ذكر الصفحة.

(٣) راجع: الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحتان ٩٩ و١٠٠؛ راجع: بسيلوس، مصدر سابق، الصفحة ١٦٧؛ راجع: زيدان، مصدر سابق، الصفحات ١٠٣ إلى ١٠٥.

(٤) راجع: الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحة ١٠٠.



يكتنف هذا التعريفَ بعضُ الغموض في ذيله، أي في قوله «يصاحبه عادةً». هل يقصد الصدر أن الفكرة تصاحب الموضوعَ عادةً؟ أم أن الموضوعَ يصاحب الذهن؟!.

إذا تابعنا الصدر في مواضع متقدمة من كتاب **الأسس**، فسوف نجد أنه يعبّر لاحقًا عن هذا التهيؤ والاستعداد بالعادة أيضًا. وهذا يزيد العبارة قلقًا وغموضًا من جهة، و قد يوضحها من جهة أخرى.

المهم أن هذه الضرورة تقوم في الذهن لا في الخارج. ويقوم ذهننا ببسطها على موضوعات الخارج، حينما تَمثل هذه الموضوعات أمام الحواس.

إذًا، فكرة العلية تنشأ من انطباع نفسي ذاتي. وهذا ما يجعل السببية الخاصة مشكوكةً دائمًا، ولا ترقى إلى اليقين. وإذا كانت السببية العامة متيقنةً إجمالًا، فيقينيتها ناشئة من انطباعات وتكرارات سابقة. وهذا ما يبقي هذه اليقينية متزلزلةً، إذا ما استبطنت الذاتُ مصدرَها: ما الضامن لصحة انطباعاتي، ومن ثم أفكاري؟!. فلا مكان للقبلية والفطرة مع التجريبيين، ومع هيوم بنحو أخص.

ولو كانت تنشأ من واقع موضوعي فقط، لما احتجنا إلى التكرار؛ لأن الأمثلة أمثال، فيكفي مثالٌ واحد لليقين بالعلية. لكن الحال غير ذلك تمامًا.

لماذا هي ليست كذلك؟

٣.٤. نقد اتجاه التبرير النفسي

أ. الذاتية هي الخاصرة الرخوة في التبرير النفسي:

في الحقيقة، يكمن وهن نظرية هيوم في خلاصتها الأخيرة: ذاتية فكرة العلية. وما دامت ذاتيةً، فلا يمكن تعميمها.

ويسدّ هيوم البابَ أمامنا، إذا أمعنا الفكر في نقل هذه الذاتية إلى واقع موضوعي؛ لأن خبرتنا الحسية الذاتية لا تكتسب البتة صفةَ الضرورة الموضوعية.



وفي هذا السياق يشير عبد الرحمن بدوي إلى أن «اكتشاف هيوم للمعنى النفساني المحض للعلية لا يقدّمه على أنه انتصار للعقل التجريبي، بل على أنه قضاء على قيمة المعرفة الإنسانية»[١].

ب. تقصير في البرهنة:

يرى الصدر أن هيوم قد قصّر في دعم موقفه بما يكفي. فإذا كان التفكير العقلاني (الأرسطي) لا يستطيع إثبات موضوعية العلية، استنادًا إلى افتراض هيوم؛ فإن هذا التفكير لا يستطيع نفيها أيضًا... فتبقى قضية موضوعية العلية محتملةً مشكوكةً وليست منفيةً مطلقًا[٢].

ت. التكرار لا يكوّن العادة:

التكرار عاملٌ رئيسٌ في دليل الاستقراء. ولكن ليس في تكوين العادة والاستعداد والنزوع، بل في خفض احتمال الصدفة النسبية[٣].

ث. الغربة عن الواقع:

مع طرح هيوم، تمسي علاقة العلية علاقةً بين فكرتَين، لا بين موضوعَين خارجيَين. وطالما أنها كذلك، فلا يمكن أن تسري أية حيوية إلى الفكرة الثانية. والسبب بتعبيرنا الخاص، هو ضعف الفاعل، أي الفكرة الأولى. فهذه الفكرة ليست انطباعًا حتى تحمل الحيوية، بل هي مجرد فكرة، أو فكرة مجردة عن أية حيوية حسية[٤]. ثم إنّ طرح هيوم يفرّ من الغربة، ليصل إليها في نهاية الطريق. فبعد أن حمل على الاستنباط والقبليات والبُعد عن العالم الواقعي، وأراد أن ترتبط كل أفكارنا بانطباعات حسية، أي بالخارج. بعد ذلك، قام باشتقاق العلية من فكرةٍ فاقدة للحياة المحسوسة، مثل

---

(١) بدوي، **موسوعة الفلسفة**، المجلد ٢، مادة هيوم، الصفحة ٦١٦.

(٢) راجع: الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحة ١١٧.

(٣) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ١٢٦.

(٤) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ١٢٠.



ما أشرنا من قبْل. فكَيف لها الخلاص من هذه الغربة بعدئذ؟!.

ج. لا يحتاج مبدأ العلية إلى التجربة:

يربط هيوم العلية بالعادة، أي بالتجربة الحسية. يقوم هذا النقدُ على ضرورة التمييز بين مبدأ العلية وعلاقات العلية الخاصة القائمة بين أشياء العالم الخارجي. ما يحتاج إلى التجربة هو النوع الثاني. وأما النوع الأول، أي مبدأ العلية، فهو بزعم العقلانيين قبلي ومستقل وسابق على التجربة. وقد انصب جهد هيوم على النوع الثاني. والنوعان لا يتعارضان البتة[١].

ح. شكوك هيوم وجدت علاجًا:

يرى بعض المعاصرين أن عددًا من الفلاسفة، حاولوا تقديم إجابات على شكوك هيوم. ومن هؤلاء **برتراند راسل**. يقول: «إثبات صدقية كل استنتاج قائم على معطيات استقرائية، ما دام ملتزمًا بحدود كل حالة على حدة... وشرط تبريره بمبدأ عقلاني»[٢].

المستغرب في هذه الفكرة أنه ما دام واجبًا علينا الالتزامُ بحدود كل حالة على حدة، فأنّى لنا التعميم إلى الحالات المشابهة؟!. ولماذا نستقرئ من رأس، إذا كان لا يمكننا التعميم؟!.

ونجد **راسل** في الوقت نفسه يوهن من شأن الاستقراء، فيقرّر بأن «المبدأ العام الذي يقرره الاستقراء هو مجرد تحصيل حاصل... فإن من السهل أن يبرهن عليه بالاستنباط»[٣]. يقول أيضًا: «إذا كان للبرهان الاستقرائي أن يكون له حظ الصدق، فإن المبدأ الاستقرائي يجب أن يُصاغ مع بعض التحديد، الذي لم

---

(١) راجع: الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحتان ١١٠ و١١١.

(٢) راجع: شيا، مصدر سابق، الصفحة ٩٥، نقلًا عن مقال راسل «حول الاستقراء»، دون ذكر الصفحة.

(٣) راجع: بدوي، **موسوعة الفلسفة**، مصدر سابق، المجلد ١، الصفحة ٥٢٣، نقلًا عن راسل، **المعرفة الإنسانية: مداها وحدودها**، الصفحة ٤٠.



يُكتشف بعد. والإدراك العلمي العام ينفر عمليًا من أنواع مختلفة من الاستقراء»[١].

٣.٥. نقدنا المضاف

نرى وجود جوانب نقد إضافية تتوجه إلى أنظار هيوم وسائر المبررين النفسيين، فضلًا عن بعض الفجوات في نقود الصدر. من ذلك:

أ. الغربة عن الواقع مزدوجة مكررة:

ليست المشكلة من جهة الفكرة التي ننتقل منها فحسب، أو ما عبرنا عنه بالفاعل. بل يوجد ضعفٌ في القابل أيضًا، أي المنتقَل إليه. فالفكرة الثانية كذلك هي مجرد فكرة أو فكرة مجردة، لا تقبل سراية أية حيوية إليها؛ لأنها تكمن في رتبة ذهنية، بعيدة جدًا عن أيّ انطباع.

ب. عموم نفي الحاجة إلى التجربة :

عدم حاجة العلية إلى التجربة، لا ينحصر في معنى العلية الذي يبرره هيوم. بل يسري بوضوح إلى كل المحاولات التجريبية. فسبق أن أشرنا إلى أن هذه التبريرات قد انطلقت من التجربة.

ولكن من ناحية أخرى، إذا كان مبدأ العلية في ذاته أوّليًا غير مبرهن، فإن هذا يعجزه عن الدخول في البرهنة على قضايا أخرى، بما في ذلك علاقات العلية الخاصة بين الأشياء. وقد استفدنا هذا الانسداد نظريًا من **ابن سينا**، وقمنا بتطبيقه في مقامنا[٢].

نقول هذا الكلام مستظلّين برأي الصدر، عندما لم يلتزم بأن تكون بداية المعرفة يقينيةً (أو مبرهنةً)، بل «قد تكون احتماليةً»[٣].

---

(١) راجع: بدوي، **موسوعة الفلسفة**، مصدر سابق، الصفحتان ٤١٧ و٤١٨.

(٢) راجع: الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحة ١٩ نقلًا عن ابن سينا، **البرهان**، الصفحة ٢٨.

(٣) راجع: المصدر نفسه، الصفحتان ٥٠٣ و٥٠٤.



ت. حلول راسل غير مجدية:

يمكن الاعتبار بأن إجابات **راسل** لا تحل معضلات التبرير النفسي، بل تزيدها إعضالًا وتعقيدًا. فإذا كنّا مقيدين بالالتزام بحدود كل حالة على حدة، مثل ما أشار **راسل**، فكيف لنا التعميم إلى الحالات المشابهة والمستقبلية؟؟. ثم إنّ الشرط الآخر (أي التبرير بمبدأ عقلاني)، لا يتناسب مع الحاضنة الفكرية لفلسفة هيوم وموقفه في المقام، حيث يرفض المبدأ العقلاني كمرجعية مستقلة في التبرير؛ لأن كل ما هو عقلاني لا بد أن يرجع إلى انطباع، أو انطباع الانطباع.

وهكذا لا تستقيم مواقف التجريبية، مع أن المتأخر منها حاول تعديل تجريبية المتقدّم. ومع احتيال بعض هذه المواقف في علاج مشكلة يقينيتها وعلاج إشكال الدَّور. مضافًا إلى الاضطراب في مشكلة أساس الاستقراء: العِلّية، التي لا تقر هذه المواقف بقبليتها. ثم تورّطت هذه المواقف في الآن نفسه في تجريبيتها، فوقعت في الدور. بذلك لم تستطع عامة التجريبية من دحض الأرسطية في تقديم بديل لتبرير الاستقراء. أو إذا شئت: لم تستطع تقديم بديل عن الأرسطية بعد دحضها.

بعد هذا المخاض العسير مع التجريبية، يبقى الكلي الذي تبلور بالملاحظات الحسية محتمَلًا غير مجزوم به، ولم تولَد يقينيته معه. فكيف يمكن البناء على هذا الاحتمال؟. وهل يمكن الارتقاء به إلى اليقين؟.



الفصل الثالث:
الاستقراء الاحتمالي عند الصدر



كانت خطوة هيوم ثورةً تجريبيةً على يقينية الاستقراء التجريبي عند بيكون ومل. كذلك كانت ثورةً على أسس هذا الاستقراء: العلية والاطراد. ثم كان اتجاه الاحتمال كثورة ثانية. ولم يكن الصدر الرائد لأشكلة الاستقراء والاحتمال، وإنما سبقه كُثُرٌ من علماء الغرب إلى ذلك.

الاحتمال أنواع ونظريات متعددة. ونظرية الصدر في تبرير الاستقراء الاحتمالي توفّق بينها وتضيف إليها.

ويطرح الصدر هذه النظرية في إطار أوسع، وصفه بالمذهب، «المذهب الذاتي للمعرفة». رأى أنه مذهب جديد واتجاه ثالث في علاج مشكلة الاستقراء. وهو قسيم للعقلانية الأرسطية وللتجريبية بأطيافها الثلاثة. فما هو هذا المذهب؟ وما صلته بالاستقراء والاحتمال؟.

أولًا: المعالم النقدية والبنائية للمذهب الذاتي

يتفق الصدر في مذهبه الذاتي مع العقلانية الأرسطية، حين قالت بمعارف قبلية سابقة على التجربة، ومؤسِّسة لمعارف أخرى. ولكنه يختلف معها في تفسير نموّ المعارف اللاحقة.

يرى الأرسطيون أن هذه المعارف لا تتولّد من القبليات إلا بطريقةٍ واحدة: التوالد الموضوعي. وهو مصطلح وضعه الصدر، وقصد منه: تلازمٌ بين القضايا

في أحكامها، بسبب التلازم في موضوعاتها، أو «متعلقاتها» في تعبير آخر نادر للصدر، مع الفَرق الدقيق بين المتعلق والموضوع![1]. ومهما يكنْ من أمر، فهذا التوالد الموضوعي هو الأساس للقياس الأرسطي.

وأما المذهب الذاتي «الصدري»، فيرى أن التوالد: موضوعي وذاتي معًا. وأكثر معارفنا تتوالد ذاتيًا عن القبليات، بخلاف ما تزعمه الأرسطية.

ما هو التوالد الذاتي؟

هو نشوء معرفة لاحقة من معرفة قبلية، دون تلازم بين موضوعَيهما. وإنما يقوم التلازم بين المعرفتَين نفسهما.

وهذا ما يفسّر إقحام العقلانيين لمبدأ التجربة في القياس الاستقرائي. فصغرى هذا القياس وحدها – وهي الحالات المستقرأة - لا تكفي للوصول إلى نتيجة موضوعية. ويأتي مبدأ التجربة كمقدمة محققة للتلازم الموضوعي، فيحصل التوالد الموضوعي، والتعميمات الاستقرائية على وجه الخصوص[2].

يخضع التوالد الموضوعي للمنطق الصوري أو الأرسطي؛ لأنه يعالج التلازم الموضوعي بين القضايا، التلازم بين أشكال القضايا. ولا يخضع التوالد الذاتي لهذا المنطق. وإنما له منطق خاص، هو المنطق الذاتي. لا يخضع هذا «الذاتي» للمنطق الأرسطي، لاختصاصه بالتلازم الموضوعي بين موضوعات القضايا. وهذا لا يعني أن المنطق الذاتي يولِّد ويستلزِم كيفما اتفق. بل هو يتقيد بتلازمٍ ما بين القضيتَين. هو منطق جديد يكشف عن شروط معقولية التوالد الذاتي.

---

(١) ميّز الصدر بين الموضوع والمتعلق في علم الأصول. حيث ذكر أن الموضوع هو "مجموع الأشياء التي تتوقف عليها فعلية الحكم المجعول". وأما المتعلَّق "فهو الفعل الذي يؤديه المكلف نتيجةً لتوجه الوجوب إليه" (**دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى (بيروت: دار التعارف، لا طبعة، ١٩٨٩ م.)، الصفحتان ٣١٤ و٣١٥).

من جوهر هذا التمييز نستطيع استنتاج الفرق بين الموضوع والمتعلق في مقامنا المعرفي والمنطقي. موضوع القضية معروف منطقيًا، وهو الذي نحمل عليه المحمول. وأما المتعلق فيرتبط بالمحمول. ليس هو المحمول في ذاته، بل وجهه الإنساني ومظهره في حالة كون موضوع القضية خارجيًا فعليًا.

(٢) راجع: الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحات ١٣٣ إلى ١٣٧.



وفي الحقيقة، كل معرفة ثانوية حصلت بالتوالد الذاتي، تمرّ بمرحلتَين: التوالد الموضوعي السابق، والتوالد الذاتي اللاحق. في التوالد الموضوعي، تبدأ المعرفة احتماليةً، وينمو الاحتمال باستمرار، «حتى تحظى المعرفة بدرجة كبيرة جدًا من الاحتمال»، دون أن تصل إلى اليقين. وهنا يأتي دور التوالد الذاتي، لكي يرتفع بالمعرفة إلى اليقين.

تمرّ التعميمات الاستقرائية بهاتَين المرحلتَين. حيث يعتمد دليل الاستقراء على مناهج الاستنباط العقلي، فينمو الاحتمال موضوعيًا، دون الوصول إلى اليقين. بعد هذا، يتجاوز دليلُ الاستقراء مناهجَ الاستنباط، فيتمسك بالمنطق الذاتي، حتى يصل إلى اليقين[1].

يوجز الصدر الفرقَ بين التوالدَين: الإدراك هو الجانب الذاتي من المعرفة، والقضية المدركة هي الجانب الموضوعي منها؛ لأنها واقع ثابت مستقل عن الإدراك[2].

ولسوف تتضح جوانب «المذهب الذاتي» أكثر، عند عرض سيرورة الاحتمال في التوالدَين.

ويجدر الذكر أن الصدر تناول التوالدَين أيضًا في كتابٍ متأخرٍ عن كتاب **الأسس المنطقية**، هو تقرير محاضراته العليا في أصول الفقه، والذي كتبه السيد محمود الهاشمي. تحدّث فيه الصدر عن عقول ثلاثة وعن مدركاتها. يدرك العقل الأول مواد البرهان الست، وهي ليست جميعًا قبليةً، وفقًا للصدر وخلافًا للأرسطيين. القبلي فقط هو الأوليات والفطريات، وأما البواقي (أي التجريبيات والمتواترات والحدسيات والحسيات) فهي ليست قبليةً، بل بَعديةً ومثبَتةً بحساب الاحتمال. وأما العقل الثاني، فيَستنبط من القضايا الأولية، أو مدركات العقل الأول بعبارة أخرى، بطريقة الاستدلال المنطقي الصوري. وأما العقل

---

(١) راجع: **الأسس**، مصدر سابق، الصفحات ١٣٨ إلى ١٤٢.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ١٣٤.

الثالث، فهو حساب الاحتمال «الذي يشتغل بالفطرة لدى الإنسان»[١].

إذًا، يمرّ دليلُ الاستقراء الصدري بمرحلتَين: مرحلة موضوعية استنباطية، ومرحلة ذاتية. والاحتمال حاضرٌ في المرحلتَين.

فما هو مفهوم الاحتمال؟ وكيف يمكن لنا تبرير الاستقراء بتوظيفه؟.

ثانيًا: مفهوم الاحتمال

يغوص الصدر في تفاصيل نظريات ومعادلات رياضية، لكي يبلور تعريف الاحتمال. وما يهمنا في تعريفه هو الجانب الفلسفي، أو الجانب المنهجي، الذي يخدم منهج علم الكلام الجديد.

توجد تعاريف عدة للاحتمال، لم يقبلها الصدر على إطلاقها لوجود ثغرات فيها. فوضع تعريفًا جديدًا للاحتمال، يتناسب مع السيرورة المنطقية لدليل الاستقراء. فما هي هذه التعاريف الناقصة؟ وما هو التعريف الذي وضعه الصدر؟.

١. التعريف الشائع للاحتمال

قام الصدر بعرض تعريف شائع للاحتمال هو أقرب للوصف منه إلى تحديد ماهية الاحتمال وذاتياته أو أعراضه الذاتية.

ثم إنّه استعمل فيه أرقامًا رياضيةً عربيةً، لن تكون بيّنةً لمن اعتاد درس الرياضيات بالأجنبية. لذلك سوف نحاول- في هذا التعريف وما يأتي من تعاريف- تحديد الاحتمال تحديدًا دقيقًا، واستعمال الأرقام بالأجنبية.

الاحتمال- في هذا التعريف- «هو نسبة ظهور حادثة معينة في عدد محدد

---

(١) راجع: الهاشمي، مصدر سابق، الصفحات ١٣٠ إلى ١٣٤.



من الحالات المتساوية في ظل شروط معينة»[١].

ويمكن أن نرمز إلى مكونات التعريف بالرموز الآتية:

- الاحتمال: (P).
- الشروط: (C).
- مجموع الحالات: (E).
- حادثة معينة: (X).
- ظهور الحادثة في عدد معين من الحالات: (D).

بهذا يمكن تحويل التعريف إلى معادلة رياضية احتمالية:

$$P(x)=\frac{D}{E} \text{ par rapport à } C$$

يرى الصدر - مع شيء من اضطراب الفكرة - أنّ المشكلة في هذا التعريف تكمن في نقصانه وعدم استيعابه لاحتمالات الحالات الأخرى، غير احتمال الحادثة (X). الحالات الأخرى قائمة، بعد أن افترضنا أنها متساوية جميعًا.

يفترض هذا التعريفُ سلفًا احتمالَ الحادثة (X)، ويلغي الاحتمالات الأخرى، مع أن فرصَ احتمالها قائمةٌ، ولم يفترض إلغاءها[٢].

٢. تعريف الاحتمال على أساس التكرار المتناهي

وهناك تعريف آخر للاحتمال، يعرضه الصدر. وقد نشأت على أساسه نظرية معروفة بـ«نظرية التكرار المتناهي».

يجتنب التعريفُ الإشارة إلى الحالات الممكنة. ومن ثم فهو لا يشير إلى علاقة الاحتمال المقصود بالنسبة إلى الحالات الأخرى، بل يتحدث عن مجموعتَين

---

(١) راجع: الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحة ١٦٨.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحتان ١٦٨ و١٦٩.



محددتَين فعليتَين. وإن الاحتمال هو علاقة بالنسبة إلى مجموعهما[١].

ويمكن أن نرمز إلى مكونات التعريف بالرموز الآتية:

- الاحتمال: (P).
- المجموعة الأولى المحدودة: (Y).
- المجموعة الثانية المحدودة: (Z).
- فرد من المجموعة الأولى، ونحتمل أن يكون فردًا من الثانية أيضًا: (X).
- بهذا يمكن تحويل التعريف إلى معادلة رياضية احتمالية:

$$P(x)= \frac{Y+Z}{Y}$$

وعلى سبيل المقارنة بين التعريفَين، حسنًا قال عبد الكريم سروش (معاصر)[٢]، ناقد كتاب **الأسس المنطقية**: «عرَّفت المدرسة التكرارية... الاحتمالَ لا على أساس الإمكان المنطقي، بل على أساس الوقوع الخارجي»[٣].

بيد أن هذا التعريف ناقص أيضًا بحسب الصدر؛ لأنه توجد احتمالات رياضية قائمة، لا يشملها التعريف. حيث يميز الصدر بين نوعَين من الاحتمال: الافتراضي والواقعي. الاحتمال الواقعي هو شك واقعي، يزول بالتحقق. وأما

---

(١) راجع: الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحتان ١٧٧ و١٧٨.

(٢) عبد الكريم سروش. كيميائي وفيلسوف إيراني. يقيم في الولايات المتحدة. اهتم بفلسفة العلوم. له كتاب **القبض والبسط في الشريعة** أثار جدلًا واسعًا؛ لتسليطه الضوء على التغير والمتغير في المعرفة البشرية، بما فيها المعرفة الدينية. استوحى هذا المفهوم من التصوف. قامت الدكتورة دلال عباس بترجمة هذا الكتاب إلى العربية.

(٣) عمار أبو رغيف، **الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش** (نشر مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة ١، ١٩٨٨ م.)، الصفحة ٣٥.
(قام الدكتور عبد الكريم سروش بعرض مضامين كتاب **الأسس** للصدر، ثم قام بنقده ونشر ذلك في مقالة له. ولاحقًا قام عمار أبو رغيف بترجمة هذه المقالة ثم نقدها بدوره، ونشر جميع ذلك في هذا الكتاب).



الاحتمال الافتراضي فهو يقين في صورة شك، في صورة جزاء معلّق على شرط.

فعندما نقول: إنّ لبنانيًا معينًا، يُحتمل أن يكون ذكيًا، هو احتمال واقعي شكّي، يصبح يقينًا، عندما نؤكّد ذكاءَ هذا اللبناني. وأما عندما نقول: إذا كان الإنسان لبنانيًا، فمن المحتمل بدرجة ما أن يكون ذكيًا؛ يكون هذا الاحتمال افتراضيًا وليس واقعيًا أو شكيًا واقعيًا، بل هو يقين في صورة الشك. هذا الاحتمال الافتراضي هو احتمال رياضي، يستمد يقينيته من يقينية المبادئ الرياضية، التي استُنبط منها.

ويتناسب التعريف على الأساس التكراري مع خصوص الاحتمال الافتراضي، دون الواقعي[1]؛ ولهذا يُعد ناقصًا. ولكن هل يمكن للتعريف أساسًا أن يشمل هذا الاحتمال الواقعي؟.

مارس الصدر تحليلًا لغويًا للاحتمال الواقعي، فرأى أن عبارته تتضمن قضيتَين: قضية واقعية تقريرية، وقضية شرطية تقديرية.

ففي مثال الاحتمال الواقعي متقدّم الذكر، نجد بالتحليل قضيتَين:

- إن ذكاء اللبناني الفلاني محتمل فعلًا بدرجة ½.

- كُلَّما تطابقت الظروف العامة للفرد اللبناني، مع الظروف الخاصة بلبنانيٍّ معيَّن، جاءت درجة احتمال ذكائه ½.

في القضية الأولى: نقرّر واقعًا.

وفي القضية الثانية: نقدّر هذا الواقع تقديرًا، ونحتمله ونفترضه. ومن حق هذا الشق الاحتمالي الافتراضي في الاحتمال الواقعي، أن يشمله تعريف الاحتمال؛ لوحدة السبب المصحح لشمول الاحتمال الافتراضي كله. لكن صوغ التعريف المتقدم لا يشمله[2].

---

(١) راجع: الصدر، **الأسس المنطقية**، مصدر سابق، الصفحتان ١٧٨ و١٧٩.

(٢) راجع: **الأسس**، مصدرر سابق، الصفحة ١٨٠.



وكم يظهر الصدر في هذا التحليل للاحتمال الواقعي متأثرًا بتحليل الفلسفة الوضعية للقضايا، مع نفرته من الوضعية!.

وثمّة ثغرةٌ غفل عنها الصدر، وهي أن التعريف تأسس على التكرار المتناهي، على حين أننا إذا أردنا تطبيقه عمليًا في علوم الطبيعة أو في علم الكلام، فسوف تكون أفراد المجموعات غير متناهية، أو متناهيةً كغير المتناهية؛ لأجل كثرتها المتكوثرة حاضرًا، وغيبية الكثرة المستقبَلة...

وهذا أمر نعجب منه؛ لأن كتابه **الأسس** جاء سعيًا منطقيًا رابطًا بين علوم الطبيعة وإثبات وجود الله.

وقد جرت محاولة للاحتيال على محدودية الاحتمال بناءً على هذا المفهوم؛ لأجل تطبيقه في المجالات غير المحدودة. من هذه المحاولات، ما ذهب إليه **كينز** (ت. ١٩٤٦ م). حيث رأى أنه يمكن رد تباين الأشياء، التي هي موضوع الإدراك الحسي، إلى عددٍ قليل ومحدود من العناصر، وترتيبها بعد ذاك بأنحاء مختلفة. بمعنًى آخر: قد نرى الأشياء غير محدودة، ولكن إذا رأيناها من زاوية العناصر التي تتألف منها، فسوف تصبح محدودةً، باعتبار أن العناصر التي تتألف منها محدودة بدورها.

مثلًا: البقرة نوع طبيعي، السكر مركب كيميائي والكربون مركب كيميائي. تتركب البقرة من مركبات كيميائية. وهذه المركبات تتألف من عناصر كيميائية. واختلاف الأنواع الطبيعية، يرجع إلى اختلاف ترتيب العناصر الكيميائية، في ظل محدودية هذه العناصر. بهذا التحليل، نحصر غير المحدود في المحدود، إذا أخذنا العناصر الكبرى أساسًا في التصنيف.

بهذا النوع من التفكير في تركيب العالم الطبيعي، يمكننا من إدراج صفات الأشياء في مجموعات. ولكل مجموعة صفات خاصة بها. قد تبدو الصفات لا متناهية العدد، لكن يمكن افتراض ردها إلى عدد محدود من الصفات الأساسية.



وهذا ما يسميه **كينز** بمصادرة التباين المحدود[١].

يناقش محمود زيدان في مصادرة التباين المحدود. حيث يرى أن هذه المصادرة مجرد فرض، قد يصدق وقد لا يصدق. ويتوقف صدقه على الكشوفات العلمية. والعلم اليوم يكذبه؛ لأنه استطاع اليوم تفتيت الذرة[٢].

نرى أن ملاحظة زيدان هي في الواقع عليه لا له. فتفتيت الذرة سوف يقودنا إلى عناصر أساسية أكثر محدودية، وأكثر بساطةً: أربعة عناصر فقط. فتكون كشوف العلم مساعدةً على تحديد غير المحدود.

٣. تعريف الصدر للاحتمال

وضع الصدر تعريفًا جديدًا للاحتمال، يعتمد على ما يُسمَّى بالعلم الإجمالي. يقول الصدر: «الاحتمال يقوم دائمًا على أساس علمٍ إجمالي»[٣]. وهو مسألة استعارها الصدر من علم الأصول. ويتوقف التعريف الجديد على وضوحه. فما هو العلم الإجمالي؟.

«هو العلم بشيء غير محدّد تحديدًا كاملًا»[٤]. ويتعارض العلم الإجمالي مع العلم التفصيلي. فالمعلوم في العلم التفصيلي يكون مشخّصًا محددًا، لا شك فيه ولا احتمال.

ولا بد في هذا العلم الإجمالي من أن تكون أطرافه متنافيةً، أي لا يجتمع طرفان منها في وقت واحد. مثل ما إذا علمنا بأن واحدًا فقط من أصدقائنا الثلاثة سوف يزورنا، فلن يكون محتملًا أن يزورنا اثنان منهم.

ويكون مجموع قيمة الاحتمالات مساويًا لقيمة العلم، لا يزيد عليها ولا

---

(١) راجع: زيدان، مصدر سابق، الصفحات ١٢٣إلى ١٢٥.

(٢) الموضع نفسه.

(٣) الصدر، **الأسس**، الصفحة ٢٤٦.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٨٧.

ينقص. لا يزيد لأنها ناتجة عن العلم، ولا ينقص حتى لا يكون الاحتمال المتبقي هو كذب جميع الاحتمالات.

ومن الواضح أن كثرة الأطراف تؤدي إلى ضآلة احتمال كل طرف. وقلتها تؤدي إلى زيادة احتماله.. وأقل أطراف العلم الإجمالي اثنان. فلو كان طرفٌ واحد، لصار المعلوم محددًا به ومشخَّصًا ومعيَّنًا، أي صار العلم تفصيليًا[١].

لماذا يُدخل الصدرُ العلمَ الإجمالي في تعريف الاحتمال؟

لا نجد إجابةً واضحةً صريحةً على ذلك. مع أن إدخال هذا العلم، سلك بدليل الاستقراء في مسلكٍ مختلفٍ تمام الاختلاف عن مسالك الآخرين.

بالتأمل في هذا السؤال، انتهينا إلى أن الصدر أراد أن يشبع مرحلة التوالد الموضوعي بصبغة التصديق ما استطاع إلى ذلك سبيلًا. وقد فعل ذلك للسبب نفسه، عندما خلّص الاحتمال من الطابع العلاقي. وهو ما سيتضح بعد سطور.

وجد الصدر أن الصلة بين الاحتمال والعلم الإجمالي أكثر من مجرّد تشابه بينهما. هي صلةُ تماثلٍ. وما يجري وينطبق على مثل، يسري على مثله.

بحثُ العلم الإجمالي من بحوث أصول الفقه، مثل ما أشرنا. ولا بدّ أن الصدر متمكنٌ من سبر طويّة هذا البحث، وهو المحقق المدقق في هذا المقام.

في هذا البحث، أطراف العلم الإجمالي المشكوكة، لا تبقى دائمًا في مستوى شكيتها. وإنما يعلو هذا المستوى ويهبط تبعًا لأسباب وعوامل أصولية متشعبة. استعادها الصدر هنا، وطبّقها على الاحتمال عينًا بعين. من هذه الأسباب والمسالك: الحكومة، والتقييد، والتعارض والشرطية في العلم الإجمالي. فمثلًا: الحكومة والتقييد ينميان طرفًا مشكوكًا ويزهقان طرفًا آخر معارضًا. والمعارضة تُدخل الأطراف في تنافٍ حقيقي لا يستقر، إلا بنمو طرف، وإلغاء (أوشبه إلغاء) طرفٍ آخر...

---

(١) راجع: المصدر نفسه، الصفحات ١٨٨ إلى ١٩٠.



ربما لأجل ذلك - بل هو الأقرب - أدخل الصدرُ العلم الإجمالي في تعريف الاحتمال.

بناءً على ذلك يعرّف الصدر الاحتمالَ بأنه «عضو في مجموعة الاحتمالات التي تتمثل في علم من العلوم الإجمالية، والذي يمكن تحديد قيمته [...]. وقيمتُه تساوي دائمًا ناتج قسمة رقم اليقين على عدد أعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثّل في ذلك العلم الإجمالي»[١].

ويمكن أن نرمز إلى مكونات التعريف بالرموز الآتية:

- الاحتمال: (P).
- رقم اليقين (=١): (Y).
- عدد أطراف العلم الإجمالي: (Z).
- احتمال كل طرف من أطراف العلم الإجمالي: (X).

بهذا يمكن تحويل التعريف إلى معادلة رياضية احتمالية:

$$P(x)=\frac{Y}{Z}$$

يرى عبد الكريم سروش أن مفهوم الاحتمال الصدري لم يرفض مطلقًا التعريفَين الآخرَين، بل استرفد منهما. فهو أخذ الإمكان المنطقي من التعريف الكلاسيكي. مثل ما أخذ فكرة التجريب لتشكيل المجموعات من التعريف التكراري[٢].

الجديد في هذا التعريف أن الاحتمال لم يعد علاقيًا بين حادثتَين، ولا ينظر في مدى وجود فردٍ ما في مجموعتَين معًا. بل هو «تصديق بدرجة معينة ناقصة من درجات الاحتمال»[٣]. ويذكر سروش أن كارناب أيضًا يزِن الاحتمالَ بميزان

---

(١) الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحة ١٩١.
قمنا بالتصرف قليلًا في التعريف، بتقسيمه إلى قسمَين، والتقديم والتأخير، بغية الإيضاح.

(٢) راجع: أبو رغيف، مصدر سابق، الصفحات ٣٨ إلى ٤٢.

(٣) راجع: الصدر، **الأسس المنطقية**، مصدر سابق، الصفحة ١٩١.



«التصديق الظني والاعتقاد القلبي الموجّه»(١).

والسؤال الذي ينبعث: لماذا يعدل الصدر عن الطابع العلاقي للتعريف السابق؟.

لا نجد جوابًا مباشرًا أو واضحًا عنده؛ وإنما نستنتج ذلك استنتاجًا. إن الذي يريد الصدرُ بناءه هو تشكّل معرفي تصاعدي، لا يتمّ في لحظة التوالد الموضوعي. وإنما يُستكمَل في التوالد الذاتي. فالذي نحصّله في الأول ليس السببية مثلًا، بل هو درجة من التصديق بها. وما سوف نحصّله في الثاني هو اليقين أو التصديق الكامل بها.

لهذا يُطلق الصدرُ على هذا الأمر اصطلاحَ «استنباط التصديق»، في مقابل «استنباط القضايا»(٢).

ويستند الاحتمال إلى مجموعة من البديهيات، ويتبرّرُ بها. ستٌّ من هذه البديهيات قام عليها التعريفان السابقان، وقام **راسل** بصوغها. وأربع أخرى أضافها الصدر لفذلكة تعريفه للاستقراء، فيكون المجموع عشر بديهيات.

وحتى نجاري الصدرَ أو الاحتماليين الكلاسيكيين أو التكراريين، سنعتبر هذه البديهيات مصادرات، مثل ما عدَّها كذلك هؤلاء(٣).

---

(١) راجع: أبو رغيف، مصدر سابق، الصفحة ٣٨.

(٢) راجع: الصدر، **الأسس المنطقية**، مصدر سابق، الصفحة ٣١٢.

(٣) لن نستطرد في شرح هذه البديهيات لاحتياجها إلى عرض رياضي من جهة، ولكفاية اعتبارها مصادرةً من جهة أخرى. هذه البديهيات:

البديهيات القديمة:

للاحتمال قيمة واحدة فقط.

قيم الاحتمال الممكنة هي أعداد حقيقية من صفر إلى واحد.

واحد يدل على اليقين.

صفر يدل على الاستحالة.

جمْع القيم المتصلة.

طرْح القيم المنفصلة.



هذا هو تعريف الصدر للاحتمال. وهو من جهة يقوم على العلم الإجمالي، ومن جهة أخرى يتفادى النقص الملاحَظ في التعريفَين الناقصَين. ولم يكن علاقيًا في أساسه، بل جاء معرفيًا.

ثالثًا: الاحتمال والاستقراء والتوالد الموضوعي

إذا تمكن الصدر من بلورة تعريفٍ جديدٍ وسطيٍّ للاحتمال، فما هي علاقة الاحتمال بالاستقراء؟ وأين تولُّد اليقين منهما؟

١. كالمفهوم والمصداق

العلاقة بينهما علاقة المفهوم بالمصداق[1]. الاستقراء هو تطبيق للاحتمال، فيكون احتماليًا مثله، وفي أعلى درجات التصديق الاحتمالي مثله أيضًا.

ومثل ما يقوم تبرير الاحتمال على أوليات بديهية مصادرة؛ لتدخل معه في علاقة استنباطية تلازمية موضوعية؛ كذلك الاستقراء، الذي يُعَدُّ تطبيقًا للاحتمال، يكون استنباطيًا مثله. يقول الصدر: «إن الاستقراء ليس إلا تطبيقًا للاحتمال بتعريفه وبديهياته».

وهذا ما قصده الصدر بالمرحلة الاستنباطية في دليل الاستقراء. وهي مرحلة التوالد الموضوعي ذاتها، والمذكورة آنفًا، والتي تسبق مرحلة التوالد الذاتي.

= البديهيات الجديدة:

الانقسام المتساوي للعلم الإجمالي على الأطراف.

الاحتمالان المستمدان من العلمَين الإجماليَّين المتنافيَين، إذا كان أحدهما نافيًا لطرفية الاحتمال للعلم الآخر، يكون النافي حاكمًا على المنفي.

إذا كان الجزاء في العلم الإجمالي الشرطي غير محدّد في الواقع، فلا يوجد تنمية للاحتمال.

(راجع: الصدر، **الأسس المنطقية**، الصفحات ١٤٨ إلى ٢٤٦).

(١) أو "الما صدق" بحسب اختيار مناطقة آخرين. ولا مشاحّة في الاصطلاح.



٢. التوالد الموضوعي في الاحتمال والاستقراء

ما هو توضيح هذا التوالد الموضوعي؟

لم يقدّم الصدرُ صوغًا يبيّن التوالدَ الموضوعي. وإنما اكتفى بالإشارة إليه مرات شتى. لذلك سنقوم ببلورة هذا الصوغ، قياسًا على ما فعله حين عرَض الاستقراء عند الأرسطيين. فالتوالد الموضوعي هو توالد أرسطي، وهو ما أشار إليه الصدرُ سابقًا.

لقد عمل الصدر بمنهجية أرسطية تمامًا في هذه المرحلة، حينما شكّل تلازمًا موضوعيًا بين الاستقراء والاحتمال. فالأمثلة المستقرأة، الجزئيات المشاهدة هي احتمالات لمحتمَلٍ، هو المعلوم إجمالًا. وهو الكلّي الذي نريد السير إليه، أو الترقي نحوه. مثلما فعل الأرسطيون حينما ألّفوا قياس التجربة بضمّ مبدأ التجربة إلى الصغريات المستقرأة، فتشكّلت كبرى القياس وصغراه.

مثل ما أن الاحتمال مستنبَط من بديهيات، يكون الاستقراء كمثال للاحتمال مستنبطًا كذلك. له ما له من مستوى التصديق.

وفي الوقت نفسه: يعلّق الصدر هذا التوالد الموضوعي على تحقّق شرط، هو «أن لا توجد مبررات قبلية تدعو إلى رفض علاقات السببية بمفهومها العقلي»[1].

وثمّة محاولاتٌ أخرى، تشارك الصدر في افتراض استنباطية الاحتمال والاستقراء في مرحلة التوالد الموضوعي. وسعَت مثله إلى علاج مشكلة الاستقراء، لو أردنا أن تتوالد منه المعرفة موضوعيًا.

من هذه المحاولات محاولة لابلاس، التي اعتبرت الاستقراء تطبيقًا لنظرية الاحتمال، دون أن تنجح في تبريره منطقيًا.

وكذلك هناك محاولة **راسل**، الذي افترض أن الاستقراء لا يمكن أن يولّد

(١) راجع: الصدر، **الأسس المنطقية**، مصدر سابق، الصفحات ٣٠١ إلى ٣٢٥.



موضوعيًا أيَّةَ معرفة، إلا بالتسالم على مصادرات خاصة.

ويرى الصدر أنه «الاتجاه الغالب.. السائد اليوم بين المفكرين المعنيين بدراسة الدليل الاستقرائي»(١).

ومن الواضح أن تمايز الصدر يظهر في التبرير المنطقي لهذه المرحلة. عندما أقام الاستقراء على الاحتمال، وردّ الاحتمال إلى بديهيات محددة، وليس مصادرات إضافية خارجية. أو بتعبير الصدر: «لا يحتاج الدليل الاستقرائي في هذه المرحلة إلى أيّ مصادرة تتوقف على ثبوت مسبق، سوى مصادرات نظرية الاحتمال نفسها، أي تلك البديهيات»(٢).

٣. نقد التوالد الموضوعي في الاحتمال والاستقراء

٣.١. العلم الإجمالي لا يضيف شيئًا

حتى لو أراد الصدر إشباعَ مرحلة الاستدلال الموضوعي بالعلم الإجمالي كعاملٍ رئيس في حصول التصديق، لكن العلم الإجمالي لم يضف شيئًا في الحقيقة، ولن يكون له أن يضيف شيئًا من رأس. لماذا حَكَمنا ذلك؟

إن الاحتمال يشبه العلم الإجمالي في طرف الشك والتردد. غير أنهما يختلفان أيضًا. ومن ثم لا يتطابقان، أو على الأقل لا يتشابهان تشابهًا مطلقًا ؛ فلا تجري عليهما أحكام الأمثال والأشباه. فالاحتمال هو شكٌّ محض، قد يطابق الواقع وقد لا يطابق. وأما العلم الإجمالي فهو يقين بالجامع المعلوم، وشك وتردد في الأطراف. تردد في أيِّ طرف يحقّق الجامع ويشخِّصه. بعبارة أخرى: الاحتمال شك والمحتمل مشكوك. وأما في العلم الإجمالي فكل طرف مشكوك، والمعلوم متيقّنٌ.

---

(١) **الأسس**، مصدر سابق، الصفحة ٣٥٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠١.



إذا كان كذلك، لا يسري من أحدهما إلى الآخر، ما يسري من الشبيه إلى شبيهه، ومن المثل إلى مثله. ويكون إقحامُ العلم الإجمالي في تعريف الاحتمال وفي التوالد الموضوعي، من باب لزوم ما لا يلزم.

٣.٢. لماذا لا نبلغ اليقين؟

السؤال الذي ينبو مقاطعًا سياق الاحتمال والاستقراء في مرحلة التوالد الموضوعي: لماذا يؤكد الصدر أن الاحتمال ومثاله الاستقراء لا يبلغان اليقين في هذا التوالد. وإنما يبلغان في أحسنِ حالٍ درجةً عليا من التصديق الاحتمالي؟!. فإذا كانا مستنبطَين من بديهيات. فلماذا الإصرار على عدم يقينيتهما؟

لو لم يكن تقصيرٌ في البناء النظري، نقدّر أنه نوع من المجاراة للتجريبية، التي تحتمل السببية العقلية (وهي أساس الاستقراء) احتمالًا فقط. ولا ترى أنها تؤدي إلى اليقين.

٣.٣. شرط كلامي في سياق فلسفي منهجي!

نرى أن تقييد التوالد الموضوعي بشرط: «أن لا توجد مبررات قبلية تدعو إلى رفض علاقات السببية بمفهومها العقلي»، هو نوع من الحجة الجدلية أو القياس الخطابي. فهو لا يثبت شيئًا لنفسه ولا يثبت بطلان السببية التجريبية. يقول الصدر: «هذا لا يكلّف الدليل الاستقرائي إثباتًا مسبقًا؛ لأن الرفض هو الذي يحتاج إلى إثبات. وأما عدم الرفض القبلي، فيكفي له عدم وجود مبرر للرفض»[1]. كم يذكّر هذا الإنشاء بجدل الفرق الكلامية؟!.

وإلى ذلك توجد بعض الملاحظات التي ساقها عبد الكريم سروش نقدًا للتوالد ولتأسيس الاستقراء على الاحتمال:

---

(١) الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحة ٣٠١.



٣.٤. دور صريح متكرر

يرى سروش في زعم الصدر بأن الكل يؤمن بالتعميمات الاستقرائية زعمًا وادّعاءً استقرائيًا. يعني أنه يتوقف على الاستقراء.

ثم إنّ بناء الاحتمال على أساس العلم الإجمالي، أوقع طرح الصدر في الدور أيضًا؛ لأن أفراد العلم الإجمالي تُكتشف عن طريق الاستقراء[١].

لم يُعنوِن سروش نقده بهذا العنوان الجلي، وإنما ساقه سوقًا عابرًا فقط. بل وجدناه أحيانًا يخلط اشتباهًا بين التسلسل والدور.

٣.٥. «أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات»

هو مزلقٌ قد نقع فيه أثناء الاستقراء. فإذا كنّا ندرس أمرًا غير مشهود ولا محسوس، فسنقع في هذا المزلق ونأخذ ما هو عرَضي على أنه ذاتي وبالعكس. وفي إشارة مستهجنة، يرى سروش أنه ينبغي للصدر الاستناد إلى أصل فلسفي، هو «القسر لا يدوم»؛ لكي يخلص من مأزقه.

لكننا في الحقيقة لا نرى في هذه القاعدة ما يخدم الاستقراء أبدًا. فالتعميم الاستقرائي يعطينا نتيجةً تأبيديةً قاسرةً للأفراد المستقبلة أو غير الموجودة الآن. بينما يؤكد هذا الأصل الفلسفي أن لا شيء يبقى تحت القسر على الدوام.

إذًا، تبيّن أن علاقة الاستقراء بالاحتمال، هي علاقة المفهوم بالمصداق. ومثلما أن الاحتمال يولّد تصديقًا ناقصًا، إذا كان جاريًا وفق المنطق الصوري، كذلك الاستقراء سوف يولّد تصديقًا ناقصًا، إلا أننا لم نجد ما يبرّر عدم تأديتهما إلى اليقين، ما دام مستنبطًا من بديهة. ومع هذا، فَلِتوليد هذا التصديق الناقص شرطٌ. غير أن تبرير الصدر لهذا الشرط جاء جدليًا غير برهاني.

وقد بيّنا في نقد مقاربة الصدر أن العلم الإجمالي لم يضفْ شيئًا إلى حقيقة الاستقراء. كذلك لم تخلُ مقاربته من مشكلة الدَّور وغير ذلك من نقود...

---

(١) راجع: الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحتان ٧٦ و٧٧.



إذا كان التوالد الموضوعي (الصوري الأرسطي) لا نبلغ معه اليقين، فكيف رمّم الصدرُ أو عوّض هذه الفجوة؟

رابعًا: الاحتمال والاستقراء والتوالد الذاتي

لا تبلغ المرحلة السابقة بالمستقرئ ساحل اليقين. بينما تستطيع مرحلة التوالد الذاتي ذلك، في نظر الصدر. ولكن عن أيّ يقينٍ نتحدث؟.

هل هو اليقين البرهاني الرياضي؟

أم هو مطلق يقين تبلغه الذات المستقرئة؟

أم هو اليقين الذاتي المبرَّر موضوعيًا؟

١. الاتجاه النفسي في قيمة دليل الاستقراء

١.١. اليقين المنطقي أو الرياضي أو البرهاني

هو المعنى المقصود في منطق البرهان الأرسطي. ويعني «العلم بقضية معينة، والعلم بأن من المستحيل أن لا تكون القضية بالشكل الذي عُلِم».

فاليقين المنطقي قد يكون مركَّبًا من علمَين، حينما ينصبُّ على قضيتَين: تلازم منطقي بين قضيتَين على أساس تضمُّن إحداهما للأخرى، مثل: أ. زيد إنسان\ ب. زيد إنسان عالم. فإذا كانت ب صادقةً، كانت أ صادقةً؛ لأن أ متضمَّنة في ب. حينئذ يكون اليقين رياضيًا أيضًا.

وقد يكون اليقين منصبًا على قضية واحدة، حين يكون ثبوت محمولها لموضوعها ضروريًا[1].

---

(١) راجع: الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحتان ٣٥٦ و٣٥٧.



١.٢. اليقين الذاتي

ويمكن أن نصطلح عليه باليقين الشخصي أيضًا. وهو «جزم الإنسان بقضية من القضايا، بشكل لا يراوده أيُّ شكٍ أو احتمال للخلاف فيها».

قد يُفهَم من هذا التعريف بأن المتيقِّن على يقينٍ من استحالة الاحتمال المخالف. لكن ذاك لم يقصده الصدر. فهو يعني أن هذا اليقين لا يستبطن استحالة المخالف لليقين. بمعنًى آخر: المتيقن ملتفت إلى جهة الإيجاب، دون جهة السلب.. وما قلناه يفسِّر كذلك ما قاله الصدر بعد هذا. قال: «كونه غير محتمل، لا يعني أنه مستحيل»[١].

١.٣. اليقين الموضوعي

وهو اليقين الجديد الذي كشف عنه الصدر، واصطلح له هذه التسمية. ولتوضيح معناه، يجب الالتفات إلى ناحيتَين:

– متعلَّق اليقين: وهو القضية. الحقيقة والخطأ هنا يكونان في المطابقة وعدم المطابقة مع الواقع.

– مستوى التصديق: وهو الذي يمثّله اليقين نفسه. وهو مستوى الجزم، تبعًا لمبررات موضوعية. تكمن الحقيقة أو الخطأ في مدى الانطلاق من المبررات الموضوعية، وليس في مدى مطابقة الواقع أو عدم مطابقته.

وإذا توخينا الدقة، فنحن نرى أن هذه الأنواع هي مراتب نوعية مشكّكة، أكثر منها متواطئةً (بمعنى المتواطئ والمشكك في علم المنطق). فاليقين الذاتي البرهاني يكون على الدوام موضوعيًا.

وأما اليقين الذاتي، فقد يكون موضوعيًا وقد لا يكون. يكون موضوعيًا، إذا انطلق من مبررات موضوعية فقط.

يوجد اليقين البرهاني في مرحلة التوالد الموضوعي. وأما اليقين

---

(١) راجع: الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحة ٣٥٨.

الموضوعي، فلن يتحقّق في هذا التوالد، وإنما في التوالد الآخر، أي التوالد الذاتي. حيث يبدأ ذاتيًا، ويصبح موضوعيًا، إذا كانت الذات منطلقةً من مبرر موضوعي.

٢. المبررات الموضوعية لليقين الاستقرائي الجديد

يجزم الصدر أن اليقين الذي يوجده دليل الاستقراء هو اليقين الموضوعي. فلا يقين برهاني رياضي في المقام؛ لقيام احتمال الصدفة، ولبقائه قائمًا، ولو لاحقًا.

واليقين الذاتي لا شك في وجوده، مثلما لا شك في عدم الوثوق به، ما لم يكن مبرّرًا موضوعيًا؛ أي لا بد أن يكون موضوعيًا. وعندما لا يكون موضوعيًا، يكون متمحّضًا في الذاتية، فهو تصديق وهمي. يولّد دليلُ الاستقراء هذا النوعَ من اليقين تحديدًا. أي اليقين الموضوعي.

كيف يتولّد اليقين الموضوعي في هذه المرحلة؟

سبيلان يسلكهما المستقرئ: في السبيل الأول، يتحدّث الصدر عن عمليات استنباط التصديقات، من تصديقات أخرى. مثلما تُستنبط القضية الرياضية أو المنطقية من قضية أخرى مثلها. ولكن يجب أن نصل إلى مصادرات أو نهايات أولية غير مستنبطة، أو معطاة بصورة مباشرة، وإلا حصل التسلسل. بذلك يكون اليقينُ الموضوعيُ المتولّدُ نظريًا؛ لأنه تولّد بالبرهان، أو بالقياس البرهاني، إذا توخينا الدقة في التعبير.

والسبيل الآخر: أن يكون يقيننا هو ذاك اليقين المعطى، البديهي، الأوّلي والمباشر، فلا يكون مستنبَطًا، ومن ثم لا يكون نظريًا.

وقد يكون هذا الأمر منفذًا لحيص بيص. فقد تُدّعى موضوعيةُ أيِّ تصديقٍ اتفق، ويكون ذاتيًا وهميًا في واقع الحال. هي ثغرة لو تُركت دون سدّ؛ لاستعصت مشكلة الاستقراء واستغلقت.

يتنبه الصدر إلى خطورة هذا الأمر. فيضع معيارًا لبداهة التصديق الأولي المعطى. هو معيار عدم التناقض. فإذا كان ثمّة تصديقٌ موضوعيٌ مزعومٌ متنافٍ



مع تصديقات موضوعية أخرى، يكون هذا المعيار كفيلًا بالكشف عن عدم موضوعيته[١].

يسلك المستقرئُ السبيلَين معًا، لا أنه يسلك أحدهما فقط. أوّلُ السبيلَين، حين يستنبط تصديقًا من تصديقات أخرى. وهذا لا يبلغ به تخوم اليقين أبدًا. فالتصديق الموضوعي، المستنبَط والنظري غير تامٍ ولا مشبع، وإن علت درجته؛ لأنه مستنبط. حيث يبقى احتمال الصدفة قائمًا، ولو كان ضئيلًا جدًا. تتعامل معه النفس معاملة المعدوم، فيحصل عندها تصديقٌ تام، ملغيةً حظَّ الصُّدفة. يقول الصدر: «المعرفة البشرية مصمَّمة بطريقةٍ لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جدًا. هي تفنى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة. وهذا يعني تحوّل هذه القيمة إلى يقين»[٢].

ويرى الصدر في مصدر آخر: حساب الاحتمال لا يوجب اليقين. وإنما ينشأ اليقين نتيجة ضعف الاحتمال إلى حدٍّ كبيرٍ، حيث تتحول الظنون إلى يقينٍ وجزمٍ بقانون ذاتي لا موضوعي، ضمن مصادرات معينة[٣].

هذا هو التصديق الأولي المعطى، وهو غير مبرهن؛ لأنه أولي مصادر، نفترض وجوده فقط.

هي مفاجأة ثقيلة، عندما تكون المصادرة سببَ نقلتنا إلى اليقين، ولا يملك صاحبنا طريق إثباتها. هي ثقيلة لأنها مصادرة أولية مفترضة لا يمكننا ردها واستنباطها من متيقَّن قبلها. أضف إلى أننا لا يمكننا تجربتها. وهو أمرٌ واضح.

ونشاء أن نشبّه حال التوالد الذاتي بحال القِدْر الكبيرة، التي تسندها حصاة صغيرة. فلا القدر قارّة، ولا الحصاة دعامة كافية. وقد يتضح هذا الاستثقال أكثر في النقد.

---

(١) راجع: الصدر، **الأسس**، مصدر سابق، الصفحة ٣٦٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحات ٣٦٦ إلى ٣٦٨.

(٣) راجع: الهاشمي، مصدر سابق، الصفحة ١٣٤.

٣. نقد التوالد الذاتي للاحتمال والاستقراء

تواجه مقاربة الصدر في التوالد الذاتي ملاحظات نقديةً عديدةً، خلصنا إلى بعضها وخلص آخرون إلى بعضها الآخر.

من ملاحظاتنا النقدية:

٣.١. آخرون...ذاتيون

بنى الصدرُ نسقه النظري، وتشارك في مرحلة التوالد الموضوعي مع رجالٍ آخرين نقدهم وتأثّر بهم في آنٍ. نقد الطابع العلاقي في مفهوم الاحتمال، واختار الطابع المعرفي. ونقد التأسيس على مصادرات خارجية، واختار البناء على مصادرة «داخلية» في التوالد الذاتي!. كلُّ ذلك أبرز الصدرَ متفرّدًا في حمل لواء ذاتيّة الاحتمال. لكن الحق أنه لم يكن وحده في ذلك.

فلقد وجدنا بالمراجعة أن كينز وبُورِل (ت. ١٩٥٦ م.) ورامزي (ت. ١٩٣٣ م.) ذاتيون معرفيون في تبرير الاحتمال أيضًا. رأوا الاحتمال من «طبيعة معرفية، متصلة بحكمٍ فردي مبني على معطيات محدّدة»، أو هو «درجة اعتقاد»[1].

نعم، يبدو تبرير هؤلاء لذاتية الاستقراء قشريًا، أقرب إلى الادعاء من التبرير الفلسفي. هذا على خلاف محاولة الصدر التبريرية للتوالد الذاتي، مع أنها لم تسلم من النقد.

ويمكن القول بأن الذاتية هي من نظريات الاحتمال الكبرى، وما زالت حيوية طرحها مستمرةً إلى يومنا هذا.

٣.٢. غموض المنطق الذاتي

عندما أشار الصدرُ إلى سبيلَي المستقرئ، اعتبر أنه يستنبط التصديق من تصديق آخر في أوّل السبيلَين، مثل ما تُستنبط القضية من أخرى. وقد عدّ التصديق

---

(1) Xavier de scheemaeker, *les fondements philosophiques du concept de probabilité*, Ed. ULB, S.D, p. 48.



الوليد تصديقًا نظريًا؛ لمحلّ الاستنباط والبرهان. فإذا كان هذا حال التوالد في المنطق الذاتي، فما الذي يميزه عن الموضوعي.

ثم إنّ الصدر ذكر سابقًا أن المنطق الذاتي مختلفٌ عن المنطق الصوري الأرسطي، في حين أننا نجده يطابق بينهما هنا!.

بتأملنا في إشارات الصدر المتعلقة بمنطقه الذاتي، نرى أن علاقة التلازم بين التصديقَين، تؤدي إلى التلازم في كل شيء، بما في ذلك نوع اليقين. فالتصديق الأول ولّد التصديقَ الثاني، لا أنه يستلزمه. بذلك يكون اتحادٌ وتماهٍ في اليقين وسواه. العلاقة بين التصديقَين هنا قريبةٌ جدًا، لا تتطلب ذلك الحدّ الأوسط الذي قُدّر له أن يجمع بين حدَّين غريبَين: أصغر وأكبر.

٣.٣. الوقوع في فخ المصادرة الخارجية

في مرحلة الاستنباط الموضوعي، حاول الصدرُ التخلّصَ من حلّ المصادرة الخارجية، الأجنبية عن روح النظرية؛ ففَذلَكَ الاستقراء وصوّره تطبيقًا للاحتمال، واستنبط درجة التصديق التي للاحتمال نفسه. مثلما ورث الاحتمالُ تصديقَه من تصديق بديهياته الخاصة والداخلية.

وهذا بخلاف التجريبيين والعقلانيين وبعض منظّري الاحتمال، الذين أسّسوا الاستقراء على مصادرةٍ خارجيةٍ كمبدأ السببية.

لم ينجح الصدر في اجتراح هذا الحلّ الداخلي في التوليد الذاتي. حيث دعّم موقفه أولًا بمبدأ عدم التناقض. كذلك دعّم اليقين بمصادرة، واكتفى بزعم أوليتها، في تسرّعٍ تبريريٍّ وإثباتيٍّ، مع طول نقده لمحاولات الآخرين.

يبدو افتراض القبلية والأولية كحيلة المضطر، الذي تعجزه الحاجة المتسلسلة إلى التبرير. ولا يملك إيقاف كرة هذا التقهقر أو التسلسل إلا بافتراض قبلية مبدأ الاستقراء.



٣.٤. هل يوجد تبرير كافٍ لليقين؟

رزح الصدر تحت ثقلٍ أرسطيٍّ متعبٍ، بحثًا عن اليقين في الاستقراء. يقينٌ لم يفلح الأرسطيون في إقناعنا بتبريره. فطلبه الصدر من تحليل الاحتمال والصدفة، أي من أكثر المظان وعورةً وتقحّلًا. ومع كل هذا، لا نجدنا على يقين من يقينه الأولي المصادر والمفترض.

فهل يكفي أن يكون الضامنُ للتصديق الموضوعي الجديد عدمَ التناقض مع التصديقات الموضوعية الأخرى؟. لِمَ لا يكشف التناقض عن خللٍ في تلك التصديقات، لا عن خللٍ في تصديقنا الجديد؟. أليس هذا محتملًا أيضًا؟. ولو كان احتمالُ خللِ بقية التصديقات أضعف من احتمال خلل التصديق الجديد، هل يُلغى احتمال خلل التصديق الجديد بمصادرةٍ أوليةٍ جديدة؟. هي سبيلٌ وعرةٌ حقًا.

يعيدنا هذا الاستعصاء مجددًا إلى السؤال الأول في نظرية الاحتمال؟

وبلغة الصدر: كيف يتغلّب ذلك الاحتمال على هذا الاحتمال؟.

بعبارة أخرى: دفاع الصدر عن الاستقراء والاحتمال يتوقف على الاستقراء والاحتمال.

وقد وجدنا بوبر يشير إلى التوقّف نفسِه، ولكن من بابٍ آخر، باب نوعية مبدأ الاستقراء. فلقد رأى أن مبدأ الاستقراء، لا يصح أن يكون تحصيل حاصلٍ منطقيًا، أي قضيةً تحليليةً. فلو كان كذلك، لمَا كان من داعٍ لطرح مشكلة الاستقراء.

إذًا، «يجب أن يكون مبدأ الاستقراء قضيةً تركيبيةً». وحينما يكون تركيبيًا، سوف يكون استقرائيًا، أي يحتاج إلى مبدأ أعلى منه. وهكذا سوف يتوقف مبدأ الاستقراء على مبدأ أعلى منه، مثلما سوف يتوقف الاستقراء على الاستقراء في تسلسلٍ، أو في «تقهقرٍ» لا ينتهي، بتعبير بوبر[١].

---

(١) راجع: بوبر، مصدر سابق، الصفحات ٦٣ إلى ٦٦.



ثم يشير بوبر إلى التوقف من جهة أخرى: مبدأ الاستقراء ليس يقينيًا، بل هو احتمالي لحاجته إلى تبرير، ولسوف يكون هذا التبرير احتماليًا أيضًا، أي أنه يتوقف على الاحتمال. يقول: «قد لا تكون صحة مبدأ الاستقراء بالذات إلا احتمالًا»(١).

يهزّ هذا الأمرُ عرشَ الاستقراء والاحتمال في آن معًا. لذا يقول بوبر نقلًا عن أحدهم: «نهائيًا وعلى نحو حاسم، لا يمكن للاحتمال... أن يفسِّر الإجراء الاستقرائي؛ لأن المشاكل التي تكمن في أحدهما تحديدًا... هي المشاكل التي يتضمنها الآخر...»(٢). ونقدّر أن هذا النقد البوبري يصيب محاولة الصدر في صُلبها؛ لأنّ الأخير يشخّص مبدأ الاستقراء ويعيّنه، ولم يكتفِ ببحث وظيفيّته وطريقيّته إلى الكلّي والقانون. بحثُ المبدأ ميزةٌ تُحفَظ للصدر من جهة معينة؛ ولكن من جهةٍ أخرى فقد أُصيب هذا البحث في عمقه وأسّه. إصابةٌ لا تصيب محاولةَ الصدر فقط، بل محاولة كلّ الذين بحثوا في «مبدأ الاستقراء».

وقد وجدنا أن أحد معاصري الصدر، وهو الشيخ الشهيد مرتضى مطهري، قد تطرَّق تطرقًا خجولًا لجانب اليقين في الاستقراء. وأَقرَّ بأنه يؤدي إلى اليقين، ولكنه يقين غير تام، أو قريبٌ جدًا من التمام. الجزء الناقص هو المقوّم للاحتمال المخالف، والذي يقرّ مطهري أنه لا حجّة يردّ بها هذا الاحتمال المخالف.

هو يقينٌ فاقدٌ للتبرير؛ لكن أهمية هذا اليقين أنه يقين نوعي، يحصل عند كل إنسانٍ، ومع هذا نعجز عن تبريره. إذا كان كلٌّ منا يتيقن، عندما تكون قوة الاحتمال عاليةً جدًا، حينئذٍ «لا توجد ضرورة تستلزم أن يكون لدينا دليل على هذا اليقين»، فنحن لا نريد غير حصول اليقين(٣). ولا شكّ أن هذا اليقين ليس منطقيًا ولا برهانيًا ولا رياضيًا، إنما هو من نوع آخر. أسماه الصدر باليقين الموضوعي،

---

(١) راجع: بوبر، مصدر سابق، الصفحة ٢٧٣.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٥.

(٣) راجع: مطهري، **التوحيد**، ترجمة عرفان محمود (بيروت: مؤسسة أم القرى، الطبعة ١، ٢٠٠٣ م.)، الصفحات ١٠٥ إلى ١٠٨.



فيما اكتفى مطهري بوصف سيرورته.

ونحسب أن ما ورّط الصدر في المغالبة لبلوغ اليقين، هو مرجعيته الكلامية. حيث يقوم علمُ الكلام على أسِّ اليقين. يؤسس مسائله على الدليل اليقيني. ومن المعروف في الفقه حرمةُ التقليد في العقيدة. وإنما يجب على المكلَّفين طلبُ الدليل اليقيني على معتقدهم، وتحصيلُ العلم به. ويكفي أن يكون يقينيًا، ولو في أُفقهم الخاص، وبقدر ما يجدون به الكفاية، ولو لم يكن نوعيًا وكافيًا في ذاته.

ونضيف إلى ذلك: إن مرتبة علم الكلام بالنسبة إلى علوم الإسلام الأخرى، هي مرتبة الأصل من الفرع، فهو أصلها ومبدؤها. لذلك نجد أن من تسميات هذا العلم: علم أصول الدين. ومن تسمياته: الفقه الأكبر. وهي تسميةٌ أطلقها أبو حنيفة قياسًا وتعظيمًا على الفقه الأصغر: فقه الأحكام الفرعية. فإذا لم يكن الأصل موثوقًا متيقنًا، فما حال الفروع؟!.

أُخذ الصدرُ وسِيقَ بهمّه الكلامي وبمرجعيته الأرسطية القاعدية، ولو تُرك ومتبنياته الخاصة، لما تورط في فخ اليقين. فهو أساسًا، لا يرى ضرورة البدء من معرفة أولية يقينية. يقول: «إذا كان لا بد للمعرفة من بداية، وكانت هذه البداية تمثل معرفةً أوليةً غير مستدلة، فليس من الضروري دائمًا أن تكون هذه المعرفة يقينيةً، بل قد تكون احتماليةً»[1].

وإذا كان لا يتحرّج في كون المعرفة غير مستدلة ولا مبرهنة، فهل من قيمة متبقية للتوالد الذاتي، وقد أراد منه أن يصل بالمستقرئين إلى شاطئ اليقين؟. فالتوالد الموضوعي يوصلنا إلى درجة عالية من التصديق، قبل اليقين بقليل. لا حراجة في ذلك، في أن لا تنتهي المعرفة إلى يقين، ما دامت لم تنطلق ولم تبتدئ منه.

ومن الملاحظات النقدية الأخرى، نجد نقدًا مباشرًا وجّهه عبد الكريم سروش حين قام بنقد كتاب **الأسس المنطقية للاستقراء**:

(١) **الأسس**، مصدر سابق، الصفحتان ٥٠٣ و٥٠٤.



٣.٥. إحلال البحث النفسي مكان المنطقي

يرى سروش أن الصدر لم يوفَّق في استبدال اليقين الموضوعي باليقين المنطقي. يقول: «سعيُه لم يرافقه التوفيق».

فقد انطلق من نقطة نفسية، وهي أن هناك يقينًا بالتعميمات الاستقرائية في عمق الذهن والوجدان والفطرة. لم يبرّر الصدر ذلك بقياس برهاني. لذلك يرى **سروش** أن هذا الأمر غير منطقي، ولا يتناسب مع علم المنطق، بل مع علم أصول الفقه، حيث يبحث الأصوليون عن القطع النفسي.

ثم يوغل سروش بهذا النقد في بواعث اليقين الموضوعي. وهي بواعث ذهنية نفسية، لا يرى أنها تسوِّغ مسألةً منطقيةً كدليل الاستقراء. ويعطي مثالًا عن ذلك: يعتقد بنو الإنسان بكثيرٍ من الخرافات. ويمكن العثور على مبررات موضوعية للاعتقاد بهذه الخرافات. فلا يصح بناء المعرفة على المبررات الموضوعية لمعتقدات الآخرين.

إذًا، كان خلطٌ بين النفسي من جهةٍ والمنطقي والفلسفي من جهة أخرى. لم يقع الصدر فيه وحده، بل وقع فيه آخرون أيضًا كديكارت[1].

لا ندري إن كان هذا النقد من بنات أفكار سروش، أم أنه مستقًى من نقدية كارل بوبر؟!. فلقد أخذ الأخيرُ على منطق الاحتمال وقوعَه في النفسي وخروجَه عن المنطقي. يتجه هذا الكلام إلى كل أطياف الاحتماليين. لكنه يصيب الصدرَ في الصميم؛ لأن التوالد الأساس للاحتمال في نظريته هو توالد ذاتي. وما أشبه الذاتي بالنفسي!.

يكمن إعضال الاحتمال – وفقًا لما يراه بوبر - في أنه يمثِّل رغبتنا الذاتية وتوقعاتنا الذاتية وإسقاطاتنا الذاتية على العالم. كل هذه الأشياء تجد متنفسًا لها في الاحتمال. وكل ذاك يشكل حجبًا غاشيةً أمام الكلّي الذي نريد بلورته أو

(١) راجع: أبو رغيف، مصدر سابق، الصفحات ٧٠ إلى ٧٣.



بلوغه[١].

وكذلك نجد نقدًا لمرتبة هذه الذاتية، ولكنه نقد غير مباشر على الصدر:

٣.٦. هل التوالد الذاتي متأخرٌ حقًّا؟

وُضعت مشكلةُ الاستقراء في اللحظة الراهنة في إطار «بايسيني ذاتي» (payesian subjetif)، بمعنى أن الجانب الذاتي من الاستقراء، يكون متقدّمًا، ثم يخضع لتحديث وتطوير بالاشتراط، أي يخضع لشروط موضوعية. وبصوغٍ آخر: «هو عملية تحديث لدرجات اعتقاد] ذاتية[قائمة بالفعل»[٢].

من الواضح أن الجانب الذاتي المشار إليه متشابهٌ ظاهرًا مع التوالد الذاتي؛ لأنه «درجةُ اعتقاد». ودرجة الاعتقاد هذه، هي درجة التصديق ذاتها، التي أشار إليها الصدر. ولأجل هذه الجهة، ساغ لنا أن نجعل هذه «الفكرة – الموقف» نقدًا داخليًا غير مباشر على موقف الصدر. ولكن الجانب الموضوعي مختلف تمامًا؛ لأنه وفقًا للصدر مرتبط بالمنطق الصوري، وبالقياس البرهاني تحديدًا. وأما هنا، فهو مجرد عملية تقييد للذاتية بشروط وقيود، تعطيها ضمانة الموضوعية.

إذًا، هذه هي محاولة الصدر في ترميم فجوة التوالد الموضوعي. محاولة خلقت توالدًا جديدًا، هو التوالد الذاتي، الذي أنتج يقينًا من نوع جديد، هو اليقين الموضوعي.

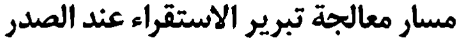
وكانت لنا ملاحظات نقدية على هذه المحاولة، لجهة الغموض والمصادرة وعدم كفاية التبرير، واختلال الترتيب المعرفي للتوالد الذاتي، وغير ذلك من ملاحظات...

---

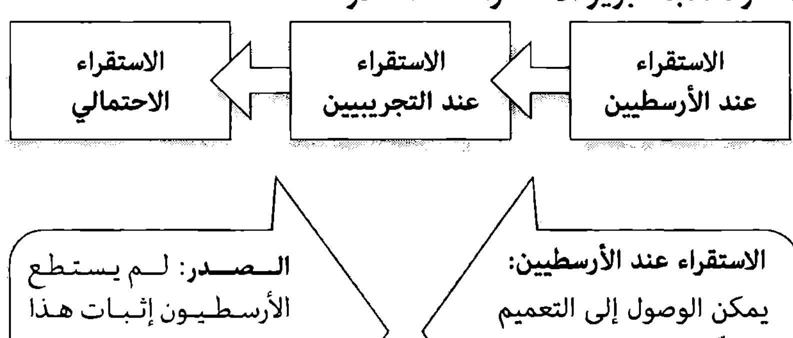
(١) راجع: بوبر، مصدر سابق، الصفحة ٢٧٦.

(٢) راجع: بسيلوس، مصدر سابق، الصفحة ١٧٥.





مسار معالجة تبرير الاستقراء عند الصدر



الاستقراء عند الأرسطيين: يمكن الوصول إلى التعميم والكلّيات، بشرط إثبات قبلية السببية.

الصدر: لم يستطع الأرسطيون إثبات هذا الشرط فلجؤوا إلى قياس التجربة. وفيه كلام

الاستقراء عند التجريبيين	
اتجاه اليقين: يؤدي هذا الاستقراء إلى يقين. أساس هذا الاستقراء هو السببية التجريبية	**الصدر:** غير تام لتوقف إثبات أساس الاستقراء على الاستقراء
اتجاه الترجيح: لا يؤدي الاستقراء سوى إلى الترجيح. ولا حاجة إلى أساس السببية	**الصدر:** لا قيامة للاستقراء دون أساس
الاتجاه النفسي: يؤدي الاستقراء إلى يقين ذاتي؛ لأن السببية انطباع ذاتي نفسي	**الصدر:** لا موضوعية لهذا النوع من الاستقراء

الاستقراء الاحتمالي
عند الصدر

التوالد الموضوعي:
استنباط موضوعي أرسطي يقوم على عدم التناقض. يؤدي إلى تصديق غير تام، حيث لا يقين بعد.

التوالد الذاتي:
استنباطٌ ذاتي، يقوم على مصادرة فطرية إلغاء الاحتمالات الضعيفة لصالح القوية.
يؤدي إلى تصديق تام ويقين

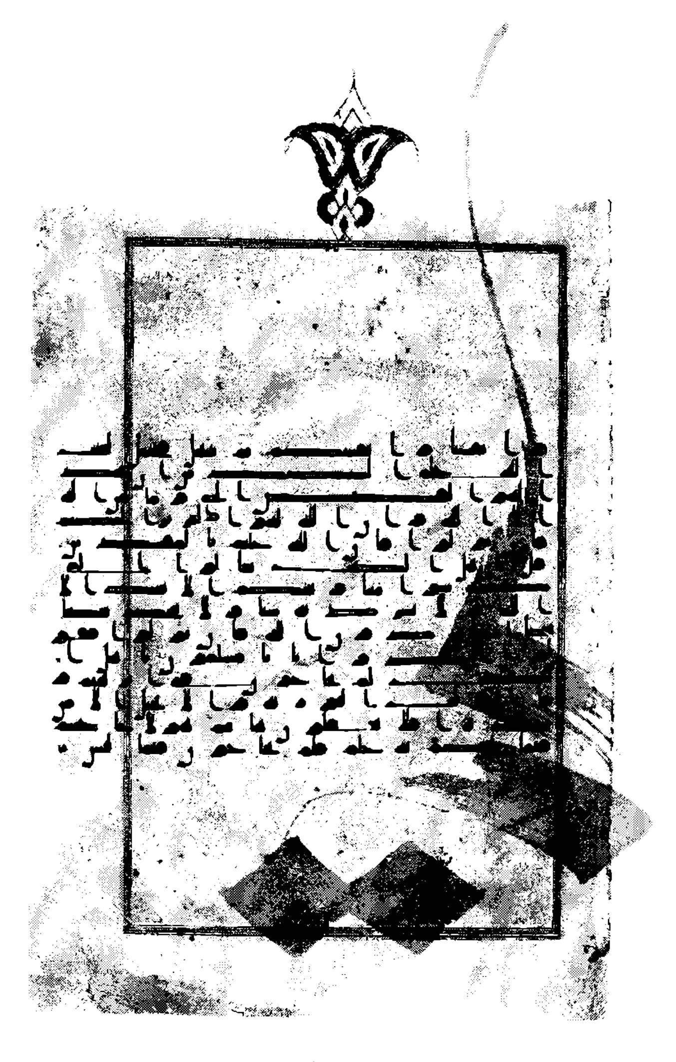
خلاصة القسم الأول

بيّنا في هذا القسم محاولة السيد محمد باقر الصدر في تجديد منهج علم الكلام. وهو تجديد يقوم على الإفادة من الاستقراء في الاستدلال الكلامي.

وقبل الدخول في هذه المحاولة، وجدنا أن إيضاحها يستدعي مفهمة الاستقراء، وأشكلته والوقوف على تاريخه ومدى تاريخيته.

ولقد قام الصدر بدراسة الاستقراء دراسةً منطقيةً وفلسفيةً، فنقَد محاولة العقلانية الأرسطية ومحاولات التجريبية في تبريره. وكانت لنا وقفات نقدية عدة لنقد الصدر.

خلص الصدر إلى قبول الاستقراء القائم على حساب الاحتمال، وعلى مفهوم مبتكر للاحتمال. ولقد أسّس هذا القبول على مرحلتَين: التوالد الموضوعي والتوالد الذاتي. في الأُولى، يصل الاستقراء إلى مرتبة عالية من التصديق بتوظيف علاقات التضمن والاستلزام الصورية بين موضوع القضيتَين، القضية الأولية والقضية المستنبطة. وفي الثانية، نصل إلى يقين موضوعي، أو ذاتي مبرّر موضوعيًا برسوخ الفطرة البشرية على إلغاء الاحتمالات الضئيلة لصالح الاحتمالات العالية، فيتعيّن الاحتمال العالي القوي ونصل إلى اليقين الموضوعي. والاستلزام القائم هنا بين القضية الأولية والقضية المستنبطة- قائمٌ بين ذاتهما لا بين موضوعهما. وفي كِلَي التوالدَين ملاحظات نقدية عدة.



القسم الثاني:

طه عبد الرحمن:

«التمثيل» والحجاج التداولي وعلم الكلام



يقوم هذا القسم على النظرية الحوارية عند طه عبد الرحمن عرضًا ونقدًا. ويقف مليًا عند منهجه الذي سمّاه بالمحاورة وخصّه بالمقال الفلسفي، دون منهج البرهان. وها هنا تكمن علاقة علم الكلام بالحوارية، باعتبار أن المناظرة بين المتكلمين هي المنهج الحواري في علم الكلام، الذي يتجدد تقديره واستشعار الحاجة إليه.

ولمّا كانت المناظرة قد اعتمدت مدرسيًا على قياس التمثيل كمنهجٍ للإثبات والدفاع، سعى عبد الرحمن إلى معاصرة تراثيتها، وإلى وصلها بجديد الخطاب والمنطق الحديث.

لذلك سوف يدرس هذا القسم بنيتَي قياس التمثيل: الخطابية التداولية، والمنطقية... عرضًا ونقدًا كذلك. مضافًا إلى إطلالة نقدية على سائر أساليب المتكلمين: حدّها وما هو الصحيح في تقسيمها.



توطئة

١. من هو طه عبد الرحمن؟

طه عبد الرحمن. فيلسوفٌ معاصر. وُلد عام ١٩٤٤ في المغرب بمدينة الجديدة. حصل من جامعة السوربون على دكتوراه السلك الثالث عام ١٩٧٢ عن رسالة في موضوع اللغة والفلسفة: **رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود،** ثم دكتوراه الدولة عام ١٩٨٥ عن أطروحته: **رسالة في الاستدلال الحِجَاجي والطبيعي ونماذجه.**

درَّس المنطق وفلسفة اللغة في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ السبعينات إلى حين تقاعده عام ٢٠٠٥.

بدأ حياته شاعرًا متذوقًا وناظمًا، لكن هزيمة عام ١٩٦٧، جعلته يتحول من الشعر إلى الفكر، من العاطفة إلى العقل؛ لأن سبب الهزيمة يرجع برأيه إلى خللٍ في العقل العربي. لكنه اكتشف لاحقًا حدود العقل المحدودة، فعاد مجددًا إلى العاطفة، لكن لا من باب الشعر، وإنما من باب «إشارة» التجربة الصوفية.

تخصّص في المنطق وفلسفة اللغة والأخلاق. ويُعَدُّ من المفكرين المبرزين منذ بداية السبعينيات في المغرب العربي. ومنذ بداية التسعينات، بدأ المشرق العربي يتداول مشروعه الفكري، حيث نُشرت معظم أعماله في بيروت، عن المركز الثقافي العربي. وهو عضو ومؤسس لجمعيات محلية وعالمية تُعنى بالفكر الحجاجي.

أُلّفت حوله عدة دراسات وأبحاث محكمة تعريفية وجامعية حول نقد الحداثة والإبداع الفلسفي العربي.

من أبرز أعماله:

١. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ١٩٨٧ م.

٢. العمل الديني وتجديد العقل، ١٩٨٩.

٣. تجديد المنهج في تقويم التراث، ١٩٩٤.

٤. الفلسفة والترجمة، ١٩٩٥.

٥. اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، ١٩٩٨.

٦. المفهوم والتأثيل، ١٩٩٩.

٧. سؤال الأخلاق- مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ٢٠٠٠.

٨. حوارات من أجل المستقبل، ٢٠٠٠.

٩. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ٢٠٠٢.

١٠. الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ٢٠٠٥.

١١. روح الحداثة- المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ٢٠٠٦.

٢. تجديد المنهج... مهمةُ علم الكلام

خصّص طه عبد الرحمن كتابه **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** لمسألة التجديد في هذا العلم. ولاسيما لناحية المنهج ودوره في العرض والانتقاد.

وقد سلّط الضوء على قياس التمثيل، وتوظيفه في المناظرة والحجاج، ومكان كلّ ذلك في نظرية الحوار. وسار في ذلك على دربَين: الأول تأصيلي، أي يربط هذا الجانب المنهجي بالتراث. والثاني حداثي، أي يربط هذا الجانب بالتطور الحاصل في علم المنطق الحديث.

ولسوف نبيّن في هذا القسم نظريته في التجديد المنهجي، معتمدين بالدرجة الأولى على هذا الكتاب، ثم مستندين إلى ما يصلح من مؤلفاته الأخرى



في دعم النظرية وتوضيحها، وأحيانًا نقدها حينما يكون تفاوت بين كتابه هذا وسائر كتبه. وسيكون لنا نقدٌ لداخل النظرية ومقارنةٌ مع مواقف أخرى، تتصل أفكارها بأفكار النظرية.

على أنّ عبد الرحمن يصرِّح متأخرًا في هذا الكتاب بأن هذا التجديد المنهجي هو وظيفة علم الكلام الجديد. وهي وظيفة «تقويم النزعات الفكرية والاختيارات المنهجية السائدة»، «والنظر في التغيّرات العميقة التي أحدثها التقدم العلمي والتقني»[1]. فلقد تركَنا نخوض معه عباب حواريته وحجاجه وتمثيله استشكالًا واستدلالًا، متسائلين حيارى عن علاقة ذلك بعلم الكلام. ليكشف لنا أخيرًا أمرَ هذه العلاقة.

وأشار كذلك إلى الدور المنهجي لعلم الكلام في كتابه المنطقي **اللسان والميزان**، الذي عدّ فيه هذا العلم معنيًا بالمنهجية وصفًا وتحليلًا وبِناءً[2].

يتوسّل علمُ الكلام بالمناظرة والحجاج. وهما يقومان على العرض والاعتراض من المتحاوَرين أو المتحاوِرين. وقد يقوم المعترض بالاعتماد على أقوى وسائل الاعتراض والاستدلال، التي حدثت في البنيات الفكرية للإنسان. سوف يشكّل هذا الأمر باعثًا للمعترَض عليه، لكي يحدّث أدواته في المقاربة والتنظير والإقناع.

ومع أننا نأخذ على عبد الرحمن يُتْمَ إشارتِه إلى علم الكلام الجديد ووظيفته المنهجية، ما عدا ورود ذلك في عنوان الكتاب؛ غير أن دراسته المنهجية التفصيلية للحجاج وقصور البرهان وفعالية قياس التمثيل، تظهر- ولو بطريقةٍ مواربة – رؤيته للدور المنهجي الأصيل لعلم الكلام الجديد.

ثم إنّ هذا يكشف عن أن الجديد في علم الكلام الجديد، هو ذاك

---

(١) **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحة ١٥٧.

(٢) **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة ١، ١٩٩٨ م.)، الصفحة ١٣١.



التحديث المنهجي فقط. بهذا نفسّر أننا لا نجد في أنظاره مسائل جديدةً. وهو إلى ذلك يستعيد أمثلة علم الكلام القديم في الحال والذات والصفات، وغير ذلك.

وقد سبق عبدَ الرحمن عددٌ من الأعلام حين ربطوا بين علم الكلام والمنهج. من هؤلاء الشهيد مرتضى مطهري، حين عرّف علم الكلام بأنه «يبحث في أصول الدين... وكيف وبأي دليل يتم إثبات ذلك». فلم تقتصر وظيفة علم الكلام عنده على عرض المضمون والحجة، وإنما شملت أيضًا «كيف.. يتم إثبات.. الأصول»[١].

ومن باب المقارنة مع ما أسلفناه في المداخل التمهيدية، وتحديدًا في تطوير المنهج الكلامي[٢]: نجد هناك أن التبدّل في المسائل والمبادئ والمنطلقات يؤدي إلى التبدل في منهج علم الكلام، باعتبار أن علم الكلام يقوم على منطلقات متعددة ومتنوعة. بينما نجد عبد الرحمن يقصر التبدّل الضروري في علم الكلام على التبدل المنهجي عند المعترض، الذي يفرض تبدلًا منهجيًا عند العارض...

---

(١) راجع: قراملكي، **الهندسة المعرفية**، مصدر سابق، الصفحة ٢٧.

(٢) راجع: الصفحة ٥٤ من الكتاب.



الفصل الأول:
الحوارية ومنهج المناظرة وعلم الكلام

أولًا: لماذا الاهتمام بالحوارية والمناظرة؟



لقد جاء موقف طه عبد الرحمن في النظرية الحوارية؛ لأجل تفنيد دعوة بعض الباحثين المعاصرين إلى قطع الصلة بالتراث الإسلامي العربي كليًا، أو جزئيًا (أي الحفاظ على الصلة بالفلسفة حصرًا).

يرى عبد الرحمن في تقديمه لكتاب **أصول الحوار** أن التراث «حقيقة تاريخية لا يمكن الانفصال عنها ولا تقسيمها»[١].

ولإثبات هذه الرؤية، حاول الاستناد إلى «مستجدات البحث المنهجي الصريح» والحديث[٢].

ونجده أيضًا في مقابلاته مع **قناة الجزيرة** يذكر أن التراث لا خيار لنا معه ولا انفصال عنه. فينبغي لنا درس التراث بكلّيته، دون تفضيلِ جانبٍ على آخر[٣].

ويعتبر عبدُ الرحمن أن من الممارسات التراثية: الممارسة الحوارية أو

---

(١) طه عبد الرحمن، **أصول الحوار وتجديد علم الكلام** (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة ٢، ٢٠٠٠ م.)، الصفحة ١٩.

(٢) راجع: الموضع نفسه.

(٣) راجع: حلقات الجزيرة، موقع قناة الجزيرة الفضائية: «طه عبد الرحمن: مفكّر عربي»، مجري المقابلة مالك التريكي، ٢٠٠٦ م.، تاريخ مراجعة الموقع في ٢٠٠٩/٢/٢١ م.، حلقة ٢، تاريخ الحلقة ٢٢-٥-٢٠٠٦ م.



المناظرة. وهي عنده من مختصات التراث العربي الإسلامي. تؤكد المناظرة أن الانفصال عن التراث، «من باب التكليف بما لا يُطاق». وهي أيضًا غير محصورة بقسم واحد من أقسام التراث[1].

وسبب عدم إمكان الانفصال عن الحوار، هو فضائله الكاشفة عن مدى وعي الأمة وتقدّمها. من هذه الفضائل:

أ. لا يوجد الحوار إلا حيث يوجد الاختلاف في طرائق البحث عن الحق. والحق في نفسه متجدّد متغير، وليس ثابتًا مثلما هو متعارف. وما كان متجددًا... كانت الطرق إليه متعددةً.

ب. تواصل الحوار يفضي إلى تقلص شقة الخلاف.

ت. يسهم الحوار في «توسيع العقل وتعميق مداركه بما لا يوسعه ولا يعمقه النظر الذي لا حوار معه»[2].

ويضيف عبد الرحمن بعدًا آخر في إحدى مقابلاته مع **قناة الجزيرة**. هو البعد المنهجي الآلي: فلدراسة مضامين التراث، لا بد من قيام دراسة آلية. فالنظر المضموني يقوم على النظر الآلي، حتى يثمر نتائج لا فساد فيها. وأهم الآليات المأصولة: الحوار أو المناظرة. ويرى عبد الرحمن أن الحضارة الإسلامية ابتدعت عن طريق الحوار عقلانيةً خاصةً بها، يسميها العقلانية الحوارية.

ويذكر في هذه المقابلة ثلاث أهميات للحوار، سوف يفصّلها أكثر في كتاب **أصول الحوار**. هذه الأهميات الثلاث:

أ. **الآلية**: يعطي الحوار حقوقًا وواجبات. حق الاعتقاد وحق الانتقاد. وواجب الاستدلال على المعتقد والاستماع إلى الآخر.

ب. **الداخلية**: الحوار عودة إلى الأصل. وأصل الإنسان هو الذات والآخر الموجود في مفهوم الذات.

---

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحة ٢٠.

(٢) راجع: الموضع نفسه.



ت. **الخارجية**: الحوار هو حوارٌ مع الآخر. وينبغي له أن يعمّ الجميع[١].

وتُذكّرنا الأهميتان الداخلية والخارجية بما ذكره غابرييل مارسيل حول العلاقة بين الأنا والهو، التي تحلّ مكان علاقة الذات بالموضوع. ويصير الآخر وجهًا ثانيًا للذات. ولكي يكون هذا التواصل ممكنًا، لا بد من معرفةٍ عميقة وفهمٍ دقيق للآخر[٢].

بعد هذا انبرى عبد الرحمن لبيان عمومية المناظرة لكل أقسام التراث، بالرجوع إلى الاعتبارات الآتية:

أ. تستعين المناظرة بالجدل القرآني مضافًا إلى استعانتها بالجدل اليوناني. وكل ما أثّر فيه **القرآن** من المعارف، تؤثّر فيه المناظرة.

ب. لم تكن المناظرة أداةً للاشتغال بالمنازعة المقصودة لذاتها. وإنما هي وسيلة من وسائل تنمية المعرفة، وممارسة العقل السليم[٣]. وهما (أي المعرفة والعقل السليم) مطلوبتان في مختلف المجالات. بل إن المناظرة غلبت على المناهج الأخرى، بل «كادت أن تستقل بزمام المعرفة في بعض شعب التراث». ويعتبر عبد الرحمن أن التحامل على المناظرة بأنها «جدل عقيم أو مراء باطل... ليس من التحقيق العلمي في شيء، وإنما تجنٍ صريح عليها وعلى أهلها»[٤].

ثانيًا: في الشروط العامة للحوارية

للخطاب ثلاث مراتب حوارية: الحوار والمحاورة والتحاور. وتشترك هذه المراتب في كونها فعاليات خطابيةً. والتخاطب هو الأصل في الكلام؛ لأن حقيقة الكلام

---

(١) راجع: حلقات الجزيرة، مصدر سابق.

(٢) أليكسي جورافسكي، **الإسلام والمسيحية** (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، لا طبعة، ١٩٩٦ م.)، الصفحة ١٦٩. نقلًا عن:

Orientation pour un dialogue entre chrétiens et musulmans. Rome.1970. p: 137.

(٣) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحة ٢١.

(٤) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ٢٢.



كامنة في قصدَين: التوجه إلى الغير وإفهام هذا الغير[١].

وكل فعالية خطابية تقوم على مجموعتَين متميزتَين من الشروط، هما: شروط النص الاستدلالي، وشروط التداول اللغوي. فما هو المشترك بين مراتب الحوارية بالنسبة إلى هذه الشروط؟.

١. شروط النص الاستدلالي

أ. **النصية**: «كل نص هو بناء يتركب من عدد من الجمل السليمة مرتبطةً في ما بينها بعدد من العلاقات»[٢].

ب. **الاقترانية**: النص الاقتراني هو ما كانت جميع عناصره مرتبطةً في ما بينها.

ت. **الاستدلالية**: النص الاستدلالي هو ما كانت عناصره مقترنةً بعلاقات استدلالية، هي عبارة عن بنية تربط بين الصور المنطقية لعدد من جمل النص، ويختلف النص الاستدلالي باختلاف ترتيب هذه الصور وبذكرها أو حذفها، وباختلاف قيمتها المنطقية.

لذا يكون النص تدرجيًا: من مقدمات إلى نتائج، أو تقهقريًا: من نتائج إلى مقدمات، أو إظهاريًا: يذكر جميع الصور، أو إضماريًا: يطوي بعض الصور. ومن ناحية القيمة، قد يكون النص برهانيًا؛ أي أنّ علاقاته قابلة للحساب الآلي. أو حجاجيًا؛ أي أنّ علاقاته تأبى الخضوع لهذا الحساب الصوري الآلي[٣].

٢. شروط التداول اللغوي

أ. **النّطقية**: النطق بلسان طبيعي صحيح نحوًا وصرفًا، وبمنطق لا تنفك صوره عن المضامين. والمضامين متصلة بالمعتقَد والمقصد. ويكون المنطوق متعدد

(١) راجع: **اللسان والميزان**، مصدر سابق، الصفحات ٢١٣ إلى ٢١٧.

(٢) **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحة ٣٥.

(٣) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ٣٦.



الوظائف ومتداخل المستويات وموجّهًا توجيهًا عمليًا تتمازج فيه الواقعة مع القيمة، والمعطى مع المبنى، والمعنى مع المبنى. ويكون هذا المنطوق مفتوحًا متدرجًا، متقلبًا دلاليًا من الإجمال إلى التفصيل، ومن الإشكال إلى التبيين ومن الخفاء إلى الظهور. ومتقلبًا في قيمه الحكمية من الإثبات إلى الإنكار، وبين القوة والضعف. كل هذا يجعل من المحاور بانيًا وصانعًا.

ب. **الاجتماعية**: التوجه إلى الغير لمشاركته المعرفة ولتجاوز خلافات الرأي؛ للإتيان بحلول متوازنة(١).

ت. **الإقناعية**: تكتسي المشاركة صبغة الإقناع لا الإكراه باعتماد سبل استدلالية متنوعة اعتقادًا أو انتقادًا. وقد يزدوج الإقناع بالإمتاع، الذي يؤثّر كثيرًا في المخاطَب، لقيامه على التصوير والإشهاد.

وبدلًا من الإقناع، يستعمل عبد الرحمن في مؤلَّف لاحق مصطلح الإفهام، حيث يعتبر فيه أن الخطاب هو إفهام للغير(٢).

ث. **الاعتقادية**: بالرأي ومقدماته ودليله، والاعتقاد بالنقد على الغير، أو الاعتقاد بقول الغير، إذا أقنعه(٣). كذلك عبّر عن هذا الشرط بقصد الادعاء وقصد الاعتراض(٤).

٣. ملاحظات في شروط الحوارية

نلاحظ هنا أن عبد الرحمن قد ذكر أن شروط الاستدلال متمايزة عن شروط التداول اللغوي. لكننا لاحظنا عند عرضه لشروط التداول اللغوي أنه قد أشرك الاستدلال بصورةٍ يصعب الفصل بينهما.

---

(١) راجع: **اللسان والميزان أو التكوثُر العقلي**، مصدر سابق، الصفحات ٢١٣ إلى ٢١٧.

(٢) الموضع نفسه.

(٣) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحتان ٣٧ و٣٨.

(٤) راجع: **اللسان والميزان**، مصدر سابق، الصفحة ٢٢٤.



ثم إننا نلاحظ التقاء وصفه للجانب الاجتماعي والاستدلالي للفعالية الخطابية مع وصف أحد علماء الخطاب المعاصرين في فرنسا. يعتبر الأخير أن إعداد الأشكال الخطابية في النص الفلسفي الحواري يلعب دور الوساطة بين متطلبات التواصل المرتبطة بضرورة استقلال الفلسفة وبضرورة عالميتها، ومتطلبات الشرح والتحديد الخطابي. بوساطة هذه المتطلبات، تستطيع فلسفةٌ ما اقتطاع انتقالاتها المفهومية والحجاجية والمنهجية[١].

ما يميّز هذه المقاربة هو صعودُها من الاجتماعية العادية إلى الاجتماعية العالمية، فضلًا عن إشارتها إلى الفلسفة مباشرةً، و تحديدًا إلى جانبَين أساسيَّين فيها: المفهمة والحجاج. وأما مقاربة عبد الرحمن، فتتحدّث عن الحوار والشرط الاجتماعي عمومًا، في الحوار الفلسفي وفي غيره، وإن أطلت على الجانب الحجاجي بخصوصه.

ثالثًا: في مراتب الحوارية

١. مرتبة الحوار والنظرية العرضية للحوارية

يعتمد «الحوار» آليةً خطابيةً اسمها «العرض». والعرض هو انفراد العارض ببناء معرفة نظرية سالكًا طرائق مخصوصةً، يَحسب أنها ملزمة للمعروض عليه. وللعرض منهج استدلالي هو البرهان.

هذا النوع من الاستدلال يتميز بميزات صورية تجريدية وتدقيقية وترتيبية، تجعله شبه آلي، بسبب اتّباعه لخطوات وقواعد محددة. وقد أتى عبد الرحمن بشاهدَين على البرهان: الحوار الفلسفي والحوار العلمي. ويعتبر أن الحوار الفلسفي غير حقيقي؛ أما الحقيقي، فهو الحوار العلمي.

في الحوار العلمي، يقوم العارض بإطلاع المعروض عليه على النتائج

---

(1) Frédéric Cossata, et autres, *Le dialogue:* introduction a un genre philosophique, «Le dialogue comme genre philosophique», Ed. Septentrion; Paris, 2004, p.64.



والمراحل والوسائل التي بلغها وفق معرفة دقيقة، وبناء على «تصورات رياضية وتقنيات للبرهنة والحساب والتجريب والمراقبة»، مع مراعاة اهتمامات البحث العلمي. وفي هذا العرض، يكثر العارض من القيود، حتى لا يحتاج إلى تدخل المعروض عليه. مثلما يطمس كلَّ أثرٍ لذاته (أي ذات العارض)، حتى يكون العرض مستغنيًا ومستقلًا[١].

وفي الحوار الفلسفي الشبيهي، يتظاهر العارض بإشراك المعروض عليه في إنتاج المعرفة. لكنه في الحقيقة آخذٌ بناصيته في كل الحوار؛ لأنه يعرض عليه مسألةً تدبرها من قبْل ويعلم من البداية طريقها ونتائجها[٢].

ويشير عبد الرحمن إلى أن هذه الطريقة قد استعملها أفلاطون وهيوم وغيرهما[٣].

ويرى أيضًا أن العارض الفيلسوف واضح الأثر في معروضه، ساعٍ لاقتلاع آثار المعروض عليه، إذا لاحظنا تصرفه في ظهوره الحواري[٤].

إذًا، الحوار نص استدلالي، يمحو فيه العارض آثار المعروض عليه، ثم ينمحي بدوره منه. وهو عند الكاتب في أدنى مراتب سلم الحوارية.

وقد خلص إلى النتيجة نفسها، أحد اللغويين الفرنسيين، الذي درس الخطاب عند هيوم وديكارت. وعدَّ الحوار الفلسفي محكومًا بعقلية، لا تستطيع أن تكون في العمق سوى مسارّة للنفس (Monologue)[٥].

---

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحة ٤١.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ٤٠.

(٣) راجع: المصدر نفسه، حاشية الصفحة ٤١.

(٤) راجع: المصدر نفسه، الصفحات ٤٠ إلى ٤٢.

(5) Frédéric Cossata, et autres, *Le dialogue:* introduction a un genre philosophique, "Le dialogue philosophique comme hyper genre", op.cit, p. 102.



٢. مرتبة المحاورة والنظرية الاعتراضية للحوارية

في هذه المرتبة، يرتقي المعروض عليه من مرحلة التلقي السلبي إلى مرحلة التفاعل، حيث يتعاون مع العارض في «إنشاء معرفة نظرية مشتركة»، مع التزامه أساليب معينةً تقوّم العرض وتحقّق الإقناع، بحسب اعتقاده.

وللاعتراض نموذجان: إبلاغي وقصدي[١]. ومنهجه الاستدلالي هو الحِجَاج. وهو ما يهمنا في المقام.

فما هو الحِجَاج؟.

ما دام المعترض شريكًا في بناء الحوار، يكون محاوِرًا ومحاوَرًا. ويكون الحوار بين العارض والمعترض تداوليًا. بذلك يقوم الحجاج على سبل استدلال أوسع وأغنى من سبل البرهان الضيقة. إن سبل الحجاج أوسع وأكثر مرونةً؛ لأنه يمكن للمحاور أن يجمع بين الصورة والمضمون، أو أن يطوي بعض المقدمات التي يقدّر أنه لا حاجة لمحاوره إليها. أو أن يستفصل في أمرٍ لا يفصَّل فيه عادةً. وإنما دعت طبيعة المحاور إلى ذلك. وأما البرهان فأرضه أشدُّ ضيقًا مما ذكرنا، كأنه آلة لا تزيد ولا تنقص في ما تنتجه[٢].

وأكثر النصوص التي توظّف الاعتراض، هي المناظرة، بالاستعمال الذي عرفه الأقدمون، ولا سيما المتكلمون.

والمناظرة عندهم «نظرٌ من جانبَين في مسألة من المسائل قصد إظهار الصواب فيها»[٣]. في هذا الأمر تمتاز المناظرة كمحاورة عن الحوار، الذي هو نظر من جانب واحد أي جانب العارض. وحتى هذا الجانب ينطمس في صوغ الحوار، فضلًا عن جانب المعروض عليه.

غير أن عبد الرحمن يعلّق على المحاورة - المناظرة بأن حضور المعترض لا

---

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحات ٤٤ إلى ٤٦.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ٤٦.

(٣) الموضع نفسه.



يضارع حضور العارض. إذ يبقى الأخير هو المبادر. لا مناصفة ولا تفاعل حقيقي بينهما[١].

ويرى أن المناظرة عرضة للتحريف في غرضها والتزييف في مناهجها. فإذا ثبت المعترض على موقف الاعتراض، ولم يكن له أخذ دور العارض آنًا ما، سوف يلبث دائمًا على موقف المطالب بالدليل. وسوف يلبث خصمه العارض على إبراز الدليل، دون أن تُتاح له مطالبة المعترض بالدليل. وهذا ما يُصطلح عليه بالمنع[٢].

٣. مرتبة التحاور والنظرية «التعارضية» للحوارية

يبيت الحوار هنا تحاورًا؛ لأن فيه مفاعلةً حقيقيةً تنشأ بين طرفَي الحوار، اللذَين يتقلّب كل منهما بين العارض والمعترض. فكلٌ منهما يكون عارضًا تارةً ومعترضًا تارةً أخرى.

ولأن التحاور تفاعلٌ، فإن آليته الخطابية هي التعارض. و«حدّ التعارض أن يتقلب المتحاور بين العرض والاعتراض مُنشئًا لمعرفة تناظرية وفق مسالك معينة، يعتقد أن خصائصها التقابلية أحثّ على العمل».

يضع كلُّ متحاور نصب عينَيه إمكان تخصيص كلامه وإمكان الاعتراض عليه. ويتمثّل المتحاوران أحدهما الآخر في عقله، قبل أن ينشئ الكلام، فيسلك مسالك التقابل في تشقيق الفروع والفروض.

وقد شبّه عبد الرحمن هذا النوع من التفاعل بالتزاوج. ورغبةً في جعل التعارض طبيعيًا تداوليًا، يستعيد الكاتب تعارضَين آخرَين، يشهدان هذا التزاوج أيضًا. أحدهما: طواعية اللغة والآخر استعارية اللغة[٣]. في الطواعية، يتقلّب

---

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحة ٤٨.

(٢) الموضع نفسه.

(٣) راجع: المصدر نفسه، الصفحتان ٤٨ و٤٩.



مضمون النص بين أحوال كثيرة، قد تكون متناقضةً، دون الخروج على المعقول!. وفي الاستعارية، يتماثل المعنى الحقيقي والمعنى المجازي أو يتعاندان. فإذا تماثلا تضاعفت ذات المتعارض المستعمل لهما. وإذا تعاندا تزاوجت ذاته تزاوج تباين[١].

وقد عدّ المؤلف المشتركَ اللفظي من هذا القبيل، وبالأخص قسم التضاد. لكنه في كتاب لاحق، جعل الاشتراك والتضاد خارجَين من المجازية ويدخلان في المغالطات[٢].

لا يوضح لنا عبد الرحمن مقصوده من الاستعارية في مقام الحوارية، ولم يصوّر لنا كيف هو المجاز. وبالرجوع إلى أعمال أخرى، ظهر لنا أن لها تكييفًا خاصّا عنده.

مجازية الخطاب الحجاجي هي اجتماع لاعتبارَين اثنَين: اعتبار الواقع واعتبار القيمة، حيث إننا نطلب في الحجاج حقائق الأشياء لنعلَمها ولنعمل بمقاصدها. هذا هو معنى المجازية. وقد لخّصها بمفهومَين: اعتبار المقصود واعتبار القصد. الاعتبار الأول ظاهر، والثاني باطن.. هما متعلقان أحدهما بالآخر.

وأما الاستعارية، فهي نموذج العلاقة المجازية بين الاعتبارَين، حيث توجد مشابهة، تجمع بينهما وتفرّق في آن[٣].

ويقوم التعارض على خروج المتحاور «عن نفسه إلى الغير قائمًا بكل وظائف هذا الغير»[٤]. ويتحقّق هذا الخروج بالمنازعة والسجال والدفاع لا بالموافقة والمسايرة والتسليم.. إذ بالموافقة وسواها تُماثِل الذات وتطابِق. وهنا يساجل المتعارض نفسه ويعارضها، وبذلك «يحصل التفاعل الحق»[٥].

---

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحة ٤٩.

(٢) **اللسان والميزان**، مصدر سابق، الصفحات ٢٣٠ إلى ٢٣٣.

(٣) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحة ٤٩.

(٤) راجع: الموضع نفسه.

(٥) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ٥١.



يبقى المنهج الاستدلالي للتعارض: التحاج. وهو يمثُل أمامنا متّسِعًا أيما اتساع لصور الاستدلال وأساليبه.

هذه الصور والأساليب تتكوثر مرتبةً و«تجنح إلى التناقض»، باعتبار أنها تأسست على التداول الطبيعي. إنها تتكوثر ترتيبًا عند عودة المتحاور إلى أقاويله ليدعمها بأدلة أقوى مرةً بعد أخرى. ثم يعكف عبد الرحمن على تفسير إقامة التعارض التحاوري على التناقض الجانح؛ لأنه قد يُعترض عليه بالتداعي والفوضى و«انقطاع حبل التفاهم بين المتحاورين» و«اللا عقلانية»[١]. وساق لأجل التفسير وجوهًا عدةً، منها:

أ. التناقض حقيقة قائمة في تجاربنا مع الأشياء، نظرًا لتعقيدها. وأشار إلى أن جملةً من أهل النظر بحثت في ذلك. ولم يذكر لنا من هم!.

ب. وجود التناقض يبعث الهمم لإقامة الاتساق.

ت. الاتساق حقيقة اعتبارية معرفية وليست خارجيةً. لذلك هو يزيد وينقص كغيره من المعايير الاعتبارية، مثل: البساطة والكفاية والتماسك.

ث. إن العقلانية تقضي بقبول المعارف، ولو خالطها شيء من التناقض؛ حتى لا نقع في التفريط. ريثما يتسنى لنا تحقيق الاتساق.

ج. تكون حالات التناقض معدودةً ومعزولةً، لذا هي جزئية لا تنسحب على الكل.

ح. إن عدم الاتساق حقيقة قائمة في الخطاب الطبيعي، مثلما أشرنا. وهذا لا يمنع من صوغ نظرية متسقة لهذا الخطاب، تحترم حقيقة عدم الاتساق فيه[٢].

---

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحة ٥١.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحتان ٥٢ و٥٣.

٤. ملاحظات نقدية في مراتب الحوارية

٤.١. محرّفات أخرى للمحاورة والمناظرة

ليس المنع وحده ما يحرّف المناظرة عن غرضها ويزّيف مناهجها. فثمّة محرّفاتٌ أخرى لم يشر لها عبد الرحمن، وقد فصّل فيها الفارابي.

فانطلاقًا من تعريفه - أي الفارابي- لعلم الكلام بأنه «صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الأفعال والآراء... وتزييف كل ما خالفه من الأقاويل». يشير الفارابي إلى أن نصرة الآراء ودحض معارضها لا يقومان على سير المناظرة السليم بين الاعتقاد والانتقاد. وإنما قد يأخذ منحًى سلبيًا بحسب المخاطب.

فقد يكون دحضُ رأيِه بالردّ على انتقاده، بالاستشهاد بشبيه انتقاده في معتقداته. وقد يكون ذلك بالتبكيت الخارجي توبيخًا، أو تخويفًا أو تهديدًا. بل قد يُلجأ إلى كل وسيلة ممكنة كالكذب والمغالطة واستثارة الصراعات[1].

أورد الفارابي هذه الطرائق، دون أن يبين ما اختاره منها، أو ما رفضه على الأقل!، وإنما أحصاها إحصاءً فقط. وأما الغزالي، فنجده يرفض التبكيت والكذب؛ لأنهما مذمومان في الشرع[2].

٤.٢. تأخر المجاز لا تقدّمه

لا نرى أن المجاز مقصد أول، كما ذهب إليه عبد الرحمن في مقابل حقائق الأشياء التي هي عنده مقصود ثانٍ.

نرى أن المجاز مقصود ثانٍ غير ظاهر، إما تربطه علاقة المشابهة أو غير المشابهة؛ لأن هذا أكثر وفاقًا مع المعنى العام للمجازية، التي هي انتقال من معنًى إلى معنًى آخر، أي من مقصودٍ إلى مقصود. ثم إنّ حقائق الأشياء ليست معانيَ، بل هي أولًا مفاهيم منتزعة تحليلية، نعتبرها معانٍ لاحقًا حينما نريد أن نعبّر عنها بألفاظ.

---

(١) راجع: **إحصاء العلوم**، مصدر سابق، الصفحتان ٩٠ و٩١.

(٢) راجع: قراملكي، **الهندسة المعرفية للكلام الجديد**، مصدر سابق، الصفحتان ٧٢ و٧٣.



٤.٣. اختلالات منهجية وعَرْضية مختلفة

نلاحظ أن عبد الرحمن يجعل الحجاج تداوليًا في شيء من الطفرة السريعة، دون أن نجد للتداولية تأسيسًا أو تبريرًا. وهي تحتاج لذلك، لأنه يعتبرها صفةً مضادةً تمامًا للبرهانية.

وقد وقع في شيء من التناقض في نظريته الحوارية، حينما عدّ التضادَ من باب الاستعارية؛ في حين عدّه من المغالطات في كتاب **اللسان والميزان**.

وإن التأسيس المنهجي للتحاج على التناقض وعدم الاتساق، لا بد أن يتم بصورة أفضل تدليلًا وتأصيلًا. فلَم نعلم من هم أهل النظر الذين عملوا على «التبصير بها ووصفها وتنظيرها»!. ولِمَ التناقض حقيقة والاتساق اعتبار؟؟.

وهل حقًا تسير العقلانية بقبول التناقض اليسير؟ أم هو سلوك بعض العقلاء لا سلوك العقل؟

ثم، كيف حسم طه عبد الرحمن مسارَ العقلانية بهذا الاتجاه؟.

كان ينبغي له عرض الشواهد، حتى نصل معه إلى حكم استقرائي ممتنع ومقنع. هكذا هي عمومًا وجوهه، دعاوَى في الغالب. وسوف تكون لنا وقفة نقدية مطولة مع مسألة خرق مبدأ عدم التناقض.

ثم إنّ الدعم باللسانيات لا يؤدي إلى تقدّم في الحوارية. وإنما يكثر اصطلاحاتها وأوضاعها الوصفية. فهي تصف أوضاع المتخاطبين وذواتهم أفقيًا ورأسيًا، ولا تمدهما بعدة منهجية، تحرك عجلة علم الكلام الجديد.

ومن جهة أخرى، وعلى مستوى الوصف، فقد برع فيه عبد الرحمن ببيان جوانب الحوارية وخواصها وآثارها ومستوياتها، بصورة تجعلنا نقول أن الوصف في هذه المحاولة يطغى على أيِّ جانبٍ منهجيٍ آخر. وأما التفسير، فلا نجده سوى في تعليل جنوح التعارض إلى التناقض، انطلاقًا من الواقع. وأما التبرير، فشبه غائب، كما أشرنا.

٤.٤. مفهمة جديدة لمراتب الحوارية

نجد أن عبد الرحمن قد عدّل في مفهمة نظريته الحوارية وبعض تشقيقاتها. حيث تخلى في كتاب **اللسان والميزان**، وهو كتاب متأخر نسبيًا، عن مصطلح التحاج، ليعتبر كلّ مراتب الحوارية حجاجًا. ثم يقسم هذا الحجاج إلى تجريدي وتوجيهي وتقويمي. يحمل التجريدي سمة الحوار، ويحمل التقويمي سمة المحاورة، ويحمل التوجيهي سمة التحاور.

فالحجاج التجريدي هو الإتيان بالدليل على الدعوى وفق طريقة أهل البرهان، حيث ترتَّب صور العبارات بعضها على بعض، بصرف النظر عن مضامينها واستعمالاتها. لكن هذا الحجاج يتضمن سمةً إضافيةً سالبةً لم يشر إليها في نظريته الحوارية، حيث يوجد فيه أيضًا انفصال عن المقام لا عن المضمون فحسب. والمقام كما المضمون نافعان في تقويم الصورة.

وأما الحجاج التوجيهي فهو إقامة الدليل على الدعوى بالبناء على فعل التوجيه الذي يختص به المستدل. لكن انشغال المستدل بأقواله وقصوده، ينسيه الجانب العلاقي من الاستدلال، المرتبط بالمخاطب، الذي له حق الاعتراض.

يبقى الحجاج التقويمي، الذي هو إثبات دعوًى استنادًا إلى قدرة المستدل على أن يجرّد من نفسه ذاتًا ثانيةً ينزلها منزلة المعترض على دعواه، يستبق استفساراته واعتراضاته، ويستحضر مختلف الأجوبة عليها، ويستكشف إمكانات تقبلها واقتناع المخاطب بها[١].

رابعًا: المقال الفلسفي ومنهج المناظرة

بعد بيان الحوارية شروطًا ومراتب عند طه عبد الرحمن، وأن من مراتبها المحاورة. تأتي المناظرة شكلًا أسمى من أشكال المحاورة. وهذا ما يضعنا في دائرة علم الكلام، باعتبار أن المناظرة هي منهجه الحواري. لذا، لا بد من البحث أكثر في

---

(١) راجع: عبد الرحمن، **اللسان والميزان**، مصدر سابق، الصفحات ٢٢٤ إلى ٢٢٩.



هذا المنهج الحواري وفي علاقته بالمقال الفلسفي، الذي يتردّد بين البرهانية والتداولية[١].

١. برهانية المقال الفلسفي عند الفلاسفة

١.١. البرهانية ومبرراتها

عكف عبد الرحمن على النظر في المقال الفلسفي مبيّنًا برهانيته في الفلسفة الإسلامية المدرسية. ثم فنّد هذه البرهانية، ليبيّن حقيقة تداوليته كما يرى.

يرى عبد الرحمن أن برهانية المقال الفلسفي تقوم على دعوًى صاغها بالآتي: «إذا كانت المعاني الفلسفية معاني عقليةً، وكان العقل النظري طريقه البرهان، فإن المعاني الفلسفية معانٍ برهانية»[٢]. ودعم هذا الصوغ باقتباس عن فيلسوف قرطبة ابن رشد، أورده في الحاشية. يقول ابن رشد: «الفلسفة هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»[٣].

وعمد بعدها إلى بيان مبررات هذا الموقف، والتي يفترض أن الفلاسفة قد استندوا إليها. هذه المبررات:

أ. الاعتقاد بعلمية المقال الفلسفي، نظرًا إلى أنهم صنفوا الرياضيات والطبيعيات ضمن أقسام الفلسفة. فأصبحت علميةً برهانيةً مثلهما.

ب. تسليط أدوات المنطق (ولا سيما البرهان) على المقال الفلسفي الميتافيزيائي، والتنكر لطريقة الجدل، بل واعتباره قاصرًا وأدنى من البرهان.

ت. اعتبار البرهانية حاميةً للمقال الفلسفي ومعيارًا لكل عملٍ فكري. ومع

(١) التداول أو المجال التداولي: جملة من المبادئ اللغوية والعقَدية والمعرفية، التي يتبعها كافة أفراد أمة ما. سواء أَوَعوا بذلك أم لم يعوا، مستثمرين لها في إنشاء أقوالهم وإثبات أفعالهم، إنْ ابتداءً أو بواسطة. (عبد الرحمن: **الفلسفة والترجمة**، الصفحة ٩٨).

(٢) **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحة ٦١.

(٣) هامش الموضع نفسه، نقلًا عن **تهافت التهافت**، الصفحة ١٠١.



أن ميتافيزيقا أرسطو «مبنية على الشرك»!، فقد اعتمدوا منطقه لإثبات وجود الله وإثبات قِدَم العالم[١].

١.٠.٢. إبطال برهانية المقال الفلسفي

لمّا كان البرهانُ نصًا اقترانيًا استدلاليًا حسابيًا، فالحضورُ الإنساني مقصيٌّ إقصاءً كليًا، عندما يُمحى حضور المعترض، وعند انمحاء حضور العارض.

لا يسلّم عبد الرحمن أن شأن المقال الفلسفي من هذا القبيل. بل هو- كما يرى-متصلٌ باللغة الطبيعية، يتأثر بمحتوياتها ويتوجه بوسائلها. ومثل ما نجد في اللغة طيًّا وخفاءً، كذلك البرهان المتصل بها، نتيجة تقلّب المضامين في أحوال ومستويات، تنتهي بغير ما ابتدأت.

يلتقي عبد الرحمن في هذا التقرير مع محمد عابد الجابري، حين رأى أن أساليب البيان العربي «تقوم في الخطاب العربي مقام الاستدلال في الخطاب المنطقي»[٢].

ويرى عبد الرحمن أنه لو عدنا بقوالب البرهان المجردة إلى أصولها التداولية اليونانية، لوجدنا أنها من صنع تعاقدٍ اجتماعي صدَّق بكفاية هذه القوالب لحلّ المشكلات النظرية. ولوجدنا أيضًا برجوعنا إلى الأصول التداولية أنها ليست تجريديةً، بل تجريبيةً. فالبرهاني «يلاحظ ويفترض ويحقق» في مواصفات قومه ونصوصهم، ويعدّل باستمرار ما فهمه منهم وما وصفه بهم[٣]. أي أنّ البرهان الأرسطي تداولي تجريبي في بيئته اليونانية.

ويعرض عبد الرحمن هذا الموقف في كتاب آخر ولاحق، هو **الفلسفة والترجمة**، حيث أكّد فيه أيضًا على أن المقال الفلسفي ليس برهانيًا؛ لأنه حسابي. يقول: «المنطق الحسابي يفيد أساسًا في معالجة اللغات العلمية:

---

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحتان ٦١ و٦٢.

(٢) الجابري، **التراث والحداثة**، مصدر سابق، الصفحة ١٥٠.

(٣) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحات ٦٢ إلى ٦٥.



الرياضية منها والفيزيائية»[١]. والخطاب الفلسفي أقرب إلى اللغة الطبيعية. ولا بد لكي ننظر في هذا الخطاب من الاستعانة بأداة منطقية مستنبطة منه[٢].

إذًا، برهانية المقال الفلسفي غير تامة.

٢. الحجاجية صفة المقال الفلسفي

كيف يكون المقال الفلسفي غيرَ برهاني؟ لا بد أن يكون حجاجيًا، بحسب عبد الرحمن. والحجاج «فعالية تداولية جدلية»، باعتبار أنه يراعي المشترك من المعارف الإنسانية لجماعةٍ ما. ثم إنّه جدلي لأن هدفه إقناعي. وهو يحقق الإقناع لأن صوره الاستدلالية أوسع وأغنى من البرهان. وصوره مجتمعة إلى المضامين لا منفصلة عنها. وهي تأخذ بمستويات متراتبة وتجنح إلى التناقض المعقول.

ولعبد الرحمن صوغ آخر للحجاج. قال فيه: «كلُّ منطوق به، موجَّه إلى الغير؛ لإفهامه دعوًى مخصوصةً، يحق له الاعتراض عليها»[٢].

هذه المحددات الحجاجية لا تتوافر في البرهان. فقد لا يحصل الاقتناع العلمي، مع أن البرهان مستوفٍ شروطه.

٣. المناظرة شاهد الحجاج الفلسفي

لا بد أن تتوسل الفلسفة بهذا الحجاج التداولي. وحتى يتم ذلك، لا بد أن تبتني على العرض أو الاعتراض، بهدف الاقتناع. وإذا قامت عليهما، فهي مفاعلة أيضًا. وما كان كذلك يسمّى مناظرةً. وعليه: إن منهج الفلسفة التداولية هو المناظرة. يكون المرء فيلسوفًا إذا ناظر غيره. وأما إذا نظر وفكر بمفرده، أمسى رياضيًا منطقيًا.

وتتحدّد عقلانية المناظرة بالمواضعة بين العقلاء المتناظرين، الذين يقوم

---

(١) **فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة ١، ١٩٩٩ م.)، الصفحة ٣٧.

(٢) راجع: الموضع نفسه.

(٣) **اللسان والميزان**، مصدر سابق، الصفحات ٢٢٤ إلى ٢٢٩.



تداولهم على نبذ التجريد والنزوع إلى التجريبية والوظيفية الساعية إلى الإقناع.

لذا، وبحسب عبد الرحمن، عقلانية المناظرة لا تُقاس بالاستدلال الرياضي، وإنما بالآليات التداولية الخاضعة للجماعة.

وبذلك تأخذ المناظرة بعدًا اجتماعيًا استشاريًا، عندما تقوم على العرض والاعتراض. وتنبذ الاستبدادية، التي تقوم على مجرد النظر الأصم الماحي للآخر[١].

٤. ملاحظات نقدية في برهانية المقال الفلسفي وفي دحضها

٤.١. ميتافيزياء أرسطو ليست شركيةً

لا نسلّم مع عبد الرحمن انبناء ميتافيزياء أرسطو على الشرك. ماذا عن برهان الحركة أو المحرك الأول الذي لا يتحرك؟!. وإذا ما التفتنا إلى الحركة نجد أنها مفهوم لا يتصل برتبة الإيجاد والخلق، بل بما بعده من التدبير والعناية. أي أنّ أرسطو كان موحدًا في الخالقية وفي التكوين. ومن ثمّة لن يكون هناك تناقض بتوسّل منطق أرسطو لإثبات وجود الله.

وإذا كان المجتمع اليوناني وثنيًا، فهذا لا يعني أن جميع مفكريه وثنيون بالضرورة. أليس ما فعله سقراط في حواره التوليدي مع السفسطائية الشائعة في عصره... مخالفةً لما عليه عموم المجتمع.

ألم تكن محاكمة سقراط وسجن أنكساجوراس والنبذ العام للسوفسطائيين خوفًا من اهتزاز معتقدات المجتمع اليوناني الوثنية. تلك المعتقدات التي يعتزون بها، فيقابلون ناقديها بالكراهية والعداء... والقتل أحيانًا[٢].

٤.٢. تبرير مختلف للبرهانية ونقده

يمكننا القول أن برهانية المقال الفلسفي، لا بد أن تكون متلازمةً مع كون المنهج

---

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحات ٦٦ إلى ٦٨.

(٢) راجع: راسل، مصدر سابق، الصفحتان ٦٩، و٩٠.



الفلسفي نظريًا، لأن البرهان غالبًا ما يستند إلى الأوليات، وهي قضايا عقلية قبلية مجرّدة. وأما المبادئ الأخرى كالتجريبيات والمتواترات والمحسوسات وغيرها، فهي ليست حسيَةً الآن. هي نشأت من الحس، لكن العقل عمل عليها وجرّد منها قضايا مجردةً خالصةً.

لكن ما لا يسلّم به على إطلاقه هو اقتصار التفكير الفلسفي على النظري والبرهاني. فلا ننسى حقيقة الاستقراء كأسلوب أرسطي من أساليب الاستدلال، المرسومة في علم المنطق. ويذهب بعض الدارسين لأرسطو إلى اعتماده على ما يسمى في الصناعات الخمس بالمشهورات، وهي ظنون عقلائية مشتركة[1]. ومن المعلوم أيضًا أن هذه الظنون العقلائية هي مبادئ يُتسالم عليها، ولا تكون ناشئةً من العقل النظري أو البرهاني بالضرورة، بل قد تنشأ من العادة أو العرف، أو المواضعة بين العلماء.

لا نعارض بهذا النقد موقفَ طه عبد الرحمن، بل نمضي في مساره، لكن من منطلقٍ مختلف.

٤.٣. النقلة من البرهان إلى الحجاج... طفروية وغير منهجية

لا نوافق صناعيًا وصوريًا في طريقة انتقال عبد الرحمن من البرهان إلى الحجاج كمنهج للمقال الفلسفي. فالمقابل المنطقي للبرهان هو الجدل، وليس الحجاج. والحجاج فعالية جدلية، كما وصفه عبد الرحمن. أي أنه إحدى الفعاليات الجدلية وليس أوحدها، فلا بد من تسويغ تجاوز الفعاليات الأخرى وتحييدها؛ مع تسليمنا بأنه يستبدل الجدل بالحجاج أحيانًا وبالمناظرة أحيانًا أخرى. وربما هذا ما قصده عبد الرحمن.

---

(١) راجع: رضا برنجكار، **علم الكلام الإسلامي**- دراسة في القواعد المنهجية، ترجمة حسنين الجمّال (بيروت: مركز الحضارة، الطبعة ١، ٢٠١٦ م.)، نقلًا عن مارتا نوسبام: **أرسطو**، الصفحة ٣٦.

٤.٤. خلط بين الخطابة والحجاج الجدلي

كذلك نرى أن عبد الرحمن قد خلط بين الخطابة والحجاج (الجدل). فالحجاج ليس جدلًا إقناعيًا، مثل ما أشار التعريف الأول. لربما هو يهدف إلى ذلك. لكن هذا لا يحصل دائمًا، فقد يلجأ المعروض عليه للممانعة والمعارضة. بذلك لن يكون الإقناع مائزًا حقيقيًا بين البرهان والجدل، كما رسم عبد الرحمن. وحسنًا فعل عندما أشار إلى الإفهام في التعريف الآخر للحجاج. غير أنه أكمل وتابع مع مائز الإقناع في نظريته الحوارية...

إذًا، ما هو المائز الحقيقي؟

نرى أن المائز الحقيقي هو الإفهام والإلزام، بعد أن كانت غاية البرهان هي الإثبات أو النفي. وأما الحجاج الجدلي، فيزيد عليه بالإثبات المؤدي إلى الإفهام والإلزام، ولا سيما الأخير. أما الإقناع، الذي أشار إليه عبد الرحمن، فهو غايةٌ مشتركة مع الخطابة. يقول الطوسي في كتابه **التجريد**: «الخطابة صناعة علمية يمكن معها إقناع الجمهور... بقدر الإمكان. وهي في الإقناع أنجح من غيرها، كما أن الجدل في الإلزام أنفع»[١]. ثم إنّ الإقناع لا يكون إلا مع نوع خاص من المعروض عليهم، الذين لن يدركوا أو يفهموا البرهان بصورته القياسية النظرية والدقيقة. فالجدل أيسر مؤونةً من البرهان القياسي صورةً ومادةً.

وقد يمتاز الحجاج أيضًا بالإفحام، حينما يكون المحاور الآخر مماريًا مناكفًا، وقد سبق الإلزام والإفهام. وهنا يأتي دور الإفحام، الذي لا يدع له فرصةً للتخلص. نعم، قد يُعدّ الإلزام سلبيًا إذا كان الحجاج يقوم عليه من أول الأمر. فلا بد أن يكون خيارًا اضطراريًا إلجائيًا.

٤.٥. المناظرة منهج عرض لا منهج إنتاج

لا نستطيع النظر إلى المناظرة كمنهج إنتاجٍ فلسفي، أو كلامي كما سوف يأتي

---

(١) **تجريد المنطق**، مصدر سابق، الصفحة ٦٩.



لاحقًا. هي في الأعم الأغلب منهج عرض لا منهج إنتاج. لأن المجادل يُعِدّ مسلماته ومشهوراته سلفًا وقبل المناظرة. وما تقوم به المناظرة هو الإفهام والإلزام والإفحام. وعندما تتوسل المناظرة بالقياس أو الاستقراء أو التمثيل، فإنما هي تعرض أدلة هذه المناهج، وليس لها أيّة استقلالية منهجية. بذلك يعود محكّ النقد في تجديد المنهج إلى هذه المناهج الثلاثة بالخصوص لا إلى منهج المناظرة.

خامسًا: علم الكلام ومنهج المناظرة

١. مكانة المناظرة في الإنتاج الإسلامي

باتت المناظرة مع طه عبد الرحمن ميزةً للفلسفة دون غيرها من أصناف المعرفة الإنسانية. وإذا انتهج صنفٌ معرفي لمنهج المناظرة، فإنه يحمل روح العمل الفلسفي.

وقد صدق هذا الحال على التراث الفكري الإسلامي في جميع مجالاته المعرفية: في الفقه والأدب والنحو.. وفي علم الكلام. بل إننا نجد هذا المنهج حيثما توجد مذاهب ومدارس واتجاهات في مجالات المعرفة الإنسانية[١].

٢. إفادة المناظرة اليقين

إن المناظرة حاضرة في كل مجالات الفكر الإسلامي، غير أنها في العرف الأرسطي تفيد الظن؛ لأنها جدل، في مقابل المنطق الذي يفيد اليقين. فهل هذا يعني أن المعرفة الإسلامية ظنية دائمًا؟!.

يرى عبد الرحمن أنه مع كون المناظرة الجدلية ظنًا نظريًا، لكنها في الحقيقة يقين عملي؛ للاعتبارات الآتية:

وضع المسلمون لمنهج المناظرة شروطًا وقوانين تنافس في ضبطها

---

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحتان ٦٨ و٦٩.



وصرامتها شروط المنطق وضوابطه. بل إنهم يستخدمون الجدل في التدليل على قضايا من صميم المنطق. بهذا يرتدّ المنطق إلى الجدل.

أمست الأساليب الرياضية الحديثة (التي صيغ بها المنطق) تتوسل المناظرة، بعد تجديد الاعتبار للمتكلم والمخاطب؛ لأنهما يتناظران لتمييز الصواب من الخطأ. وذلك بعد أن كانت الأساليب الرياضية صوريةً تركيبيةً في البداية، ثم دلاليةً لاحقًا. حيث أخذت بمداليل الألفاظ ومضامينها.

بذلك ارتد المنطق إلى الجدل حديثًا، مثلما ارتد سابقًا مع المسلمين.

واليقين الجدلي هو يقين عملي؛ أما اليقين المنطقي، فهو نظري صناعي. والعملي أقوى من النظري من حيث التوجيه والتغيير[١].

٣. علم المناظرة العقدي

في غفلةٍ عن أمره، يشير عبد الرحمن إلى أن أغلب المعارف الإسلامية تأخذ بمنهج المناظرة الجدلي. في ما ذكر سابقًا أن جميعها تأخذ به!.

ومهما يكنْ من أمر، فإنها متفاوتةٌ في هذا الأخذ، بحسب قدر افتقارها إليه. وعلم الكلام هو الأكثر أخذًا بهذا المنهج؛ لأنه يقوم على تواجه العقائد بين أصحاب الملة، أو بين أصحاب الملل. لذا هو أحق أن يسمى بـ«علم المناظرة العقدي». وهي تسمية جديدة يضعها عبد الرحمن، تُضاف إلى التسميات الكثيرة التي يتسمى بها علم الكلام[٢].

ثم يختم عبد الرحمن هذه النقطة بالتحفظات والاعتراضات المسوقة على منهج علم الكلام، انطلاقًا مما سلكه المتكلمون «عن عمد أو غير عمد، من طرق ملتبسة طلبوا بها نصرة آرائهم»، مضافًا إلى شبهات مقصودة وغير مقصودة وقعوا فيها[٣].

---

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحتان ٦٩ و٧٠.

(٢) من تسميات علم الكلام: أصول الدين، العقيدة، التوحيد، الفقه الأكبر...

(٣) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحتان ٧٠ و٧١.



٤. الامتياز المنطقي والمنهجي للمتكلمين

لا يأتي عبد الرحمن على التبرير، أو على الأقل التقليل من خطر هذه الهفوات المنهجية. وإنما يذهب إلى الجهة المقابلة، ليبيّن ما امتاز به المتكلمون من «ضبط المناهج العقلية والأخذ بالقويم من الأدلة المنطقية».

كما يرى أنهم استوعبوا «استيعابًا منهجيًا كاملًا... أسباب عصرهم العلمية والتاريخية». وطرائقُهم الاستدلالية تتميز بتجريدها، ودقتها وعمقها!. هذا الامتياز المنهجي والمنطقي، يجعل الطعن فيه غلوًا وتجنيًا كبيرَين.

ويرى عبد الرحمن أن الشبهات التي وقع فيها المتكلمون، إن أردنا طرحها، فلا بد أن نفصلها عن المنهج. فلا يصح الخلط بين المضمون والمنهج. فلقد عُرضت هذه الشبهات والأوهام محققتَين لشروط نظرية سليمة. وليس من الإنصاف طرح المنهج في طول طرح المضمون الواهم[١].

في مقابل عبد الرحمن، لا يبدي الجابري هذه السعة والمرونة في التمييز بين المضمون والمنهج، بين المضمون الواهم المشاغب والمنهج الرصين الدقيق. فبحسب الجابري ومتابعةً لابن خلدون والفارابي: إن التدافع والتنافي بين المتكلمين حوّل القياس التمثيلي المعتمَد في المناظرات من «أداة إنتاجٍ للمعرفة... إلى حِرفةٍ كلامية كل همّها: حفظ رأيٍ أو هدمه، بتعبير ابن خلدون. حرفةٌ كل شأنها أن تغلّط وتضلّل وتلبس وتوهم في ما ليس بحق أنه حق، وفي ما هو حق أنه ليس بحق، بتعبير الفارابي»[٢].

بل إن عبد الرحمن نفسه تارةً يستسيغ الفصل بين المضمون والمنهج في هذا الدفاع، في ما لا يكاد يطيق ذلك عند نقده للبرهان ورفْضه له!. ففي حديثه عن الحجاج التداولي يعتبر أنه يحقق الإقناع لأن صوره الاستدلالية أوسع وأغنى من البرهان. وصوره مجتمعة إلى المضامين أيّما اجتماع[٣].

---

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحتان ٦٩ و٧٠.

(٢) **تكوين العقل العربي**، مصدر سابق، الصفحة ٣٤.

(٣) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحة ٦٥.



٥. أصول منهج المناظرة

ثم يتبع عبد الرحمن هذا الدفاعَ بوصف تشريحي مطوّل لأخلاقيات المناظرة وآدابها، ولترميزات منطقية مغرقة في التجريد، حاول فيها مَنْطَقة المناظرة، في ما يسمى حديثًا بعلم منطق الحوار، الذي أخذ هذا السبيل منذ نهاية ستينات القرن الماضي. مع اعترافه بقصور المنطق الحواري عن تقعيد كل الأوضاع الاستدلالية التداولية والطبيعية وترميزها.

وفي هذه الأصول، نتحدث عن شروط وتداوليات.

٥.١. شروط المناظرة

- لا بد لها من جانبَين:
  - لا بد لها من دعوًى.
  - لا بد لها من مآل يكون بعجز أحد الجانبَين.
  - لكل من الجانبَين آداب ووظائف[١].

٥.٢. تداوليات المناظرة... الشاهدات

- الادعاء أو عرض الدعوى.
  - التدليل أو الإثبات أو عرض الدليل.
  - المنع أو الاعتراض على هذه الدعوى[٢].

ولعبد الرحمن بعض الأفكار المسهمة في بناء تصور متطور للمناظرة: إشراك أكثر من متناظرَين، وتنوّع دعاويهم، وجعل الغلبة مراتب... ونقل الدرس الكلامي ومناظراته إلى مستوى اكتشاف البنيات التي تتحكم في الأقوال الكلامية واتساقها

---

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحة ٧٤.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ٧٥.



وتسلسلها، وربط النظريات العلمية بأصولها الاحتجاجية والآليات التي تعمل بها؛ لتحويل المقال الطبيعي إلى مقال صناعي[١].

٦. ملاحظات نقدية في صلة المناظرة بعلم الكلام

٦.١. اليقين العملي.. لزوم ما لا يلزم

ينبغي لنا القول أن ما ذكره عبد الرحمن من الاعتبارات مهمٌ جدًا، لجهة تناوله نوعًا آخر من اليقين المعرفي، هو اليقين العملي، يُضاف إلى اليقين النظري. لكن عبد الرحمن لم يوثّق يقينه بما يصلح من توثيق، ولم يحله إلى المراجع المناسبة. فلا هو مؤصَّل ولا هو موصول. الأمر الذي يبقي هذا اليقينَ الجديد مجرد ادعاءٍ معلّقٍ مبتور.

مضافًا إلى أننا نتحفظ على المقابلة بين المنطق والجدل، وعلى جعل اليقين في جهة المنطق والظن في جهة الجدل. منشأ تحفظنا أن الجدل ليس أجنبيًا عن المنطق، فهو ثاني الصناعات العلمية المنطقية الخمس: البرهان، الجدل، الخطابة، الشعر والخطابة. ثم إنّه يورث اليقين النظري ويورث الظن: يورث اليقين عندما يعتمد على القياس ذي المقدمات اليقينية، ويورث الظن عندما يعتمد على الاستقراء (بناءً على التصور التقليدي لقيمته المنطقية) وعلى التمثيل (مع التسليم بكونه ظنيًا) وعلى القياس ذي المقدمات غير اليقينية.

بناءً عليه، يكون هروب عبد الرحمن إلى مفهوم اليقين العملي، دونما حاجة.

٦.٢. تداولية مجردة!... صيف وشتاء

يشكو الامتيازُ، الذي وصف به عبد الرحمن طرائق المتكلمين- عدمَ انسجامه الداخلي. فكيف تكون الطرائق تداوليةً طبيعيةً، ومع هذا تمتاز بالتجريد والدقة في الوقت نفسه؟!. إشارات التداولية في الحجاجية- بحسبِ تأسيس عبد

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحة ٩٢.



الرحمن- ينبغي لها أن تقود المسرى إلى التجريب لا التجريد، واللا اتساق لا الاتساق.

٦.٣. تداوليات المناظرة... الغائبات

إزاء هذه التداوليات، لحظنا وظائف تداوليةً أغفلها صاحب «الحوارية»:

تمثّل المناظرة الجانب الدفاعي الحجاجي الأبرز في منهج علم الكلام. ويقوم فعل المناظرة الدفاعي على مراحل: التبيين، التنظيم، والرد، فضلًا عن الإثبات الذي يقوم به الاستدلال. وفي كل مرحلة من هذه المراحل وظائف وأساليب للعارض.

أ. **التبيين**: وهو كشف الأوضاع والمدعيات. أو هو «توضيح المتكلم للمسائل التي يستنبطها بحيث يفهمها المخاطبون خاليةً من أيِّ غموضٍ وإبهام، سواء قبِلها المخاطب أم لم يقبلها»[1].

وقد يكون التبيين وصفًا محضًا: بسيطًا، أو مسهبًا متناولًا المباني واللوازم. وقد يكون تحليلًا لقضية كلامية مركبة أو شرحًا لمفهوم.

وأما وظائف العارض وأساليبه التبيينية، فهي:

- التعريف بالمفردات.
- ذكر لمحة تاريخية تبيّن الأقوال والوجوه المختلفة للموضوع.
- ذكر المباني والأصول.
- ذكر اللوازم.
- ذكر الاحتمالات واختيار الاحتمال الصحيح.

---

(١) برنجكار، مصدر سابق، الصفحة ١٦٧.



- ذكر المثال والمصداق[١].

ب. **التنظيم**: هو ترتيب أجزاء المسألة الكلامية، أو ترتيب المسائل الكلامية في ما بينها، بنحو يراعى فيه التقدم والتأخر المنطقيَين أو غير ذلك؛ لتصير المسائل مفهومةً لدى المعروض عليه.

وأما وظائف العارض وأساليبه التنظيمية، فهي:

- التنظيم على أساس الترتيب المنطقي للمسائل.

- التنظيم على أساس العقل والنقل.

- التنظيم على أساس القطع والظن.

- التنظيم على أساس أهمية المسائل.

- التنظيم على أساس حال المخاطَب وشروط الزمان والمكان.

ت. **الرد**: قد يلقي العارض أو المعروض عليه سؤالًا أو شبهةً أو مغالطةً تتطلب من الآخر عرضًا وَردًا[٢]. وللرد أساليب ووظائف:

- الرد اعتمادًا على مباني الآخر أو على النقاط المشتركة بينهما. وذلك يشكّل بدايةً حسنةً للحوار الحجاجي. وغالبًا ما تكون النقطة المشتركة من البديهيات أو الوجدانيات.

- رد الشبهة بأسلوب تبيين المفهوم؛ بسبب سوء فهم مصطلح أو مفهوم. وعندما يحصل التبيين، تزول الشبهة.

- الرد بأسلوب التحويل، أي طرح السؤال بدل الجواب، ورد السؤال بالسؤال.

- الرد بأسلوب النقض. ويُراد به تزييف الاستدلال الذي أقيمت عليه

---

(١) راجع: برنجكار، مصدر سابق، الصفحات ١٧٥ إلى ١٨٤.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحات ١٨٥ إلى ١٩٢.



الشبهة. فإذا ظهر زيف الاستدلال، ظهر زيف الشبهة المدعاة. ولا بد أن يكون النقض باليقينيات، أو بما يتمسك به مُلقي الشبهة.

ونرى في المقام أن النقض لا يقوم دائمًا على تزييف الاستدلال. بل قد يكون الاستدلال سليمًا، لكنه لا يكون مؤاتيًا للدعوى أو أنه يلزم عنه لازم معارض للدعوى. فيكون نقض الاستدلال ممرًا لنقض الدعوى.

وكان يُصطلح قديمًا على معنى الجواب النقضي بالمعارضة. وقد عرّفوها بأنها سؤال واستخبارٌ... وسميت معارضةً لأنها سؤال وقع عقيب دعوًى تقدمت. ويقوم هذا السؤال على الاحتجاج بالعلة التي يقرّ بها الآخر والنقض عليه بها[١].

- الرد بأسلوب الحل. وهو الجواب الحقيقي لما يطرحه الآخر. ويقوم على إثبات الدعوى بالاستدلال المناسب والملائم.

- الرد بأسلوب طرح الاحتمالات. فقد تنشأ الشبهة، نتيجة الغفلة عن وجود احتمالات ووجوه أخرى للمسألة. ويأتي طرحها من قبَل العارض لتذليل الشبهة[٢].

وفي الحقيقة، نرى أن هذا الأسلوب أقرب إلى أسلوب التبيين. فالرد بالاحتمالات لا يزيل شبهةً أبدًا. بل ربما، يؤدي طرحها إلى تشتيت المناظَر وتضييعه. لذا، فهذا يجدي في المغالطة وليس في الشبهة. ثم إنّنا نبحث في الحجاج المنتج وليس في حجاج الشغب.

- نقد مبنى الشبهة ومستندها: وهو ردٌ غير مباشر. فلا يجيب عن السؤال مباشرةً، وإنما يذهب إلى المبنى والمستند.

- نقد اللوازم: قد يكون للمدَّعى لوازم فاسدةً، لو اطلع عليها المدعي أو العارض لتراجع عن مدعاه. وفي بعض الأحيان، يكون الرد بنقد اللوازم أفضل من الرد بنقد المباني.

---

(١) راجع: ابن فورك، **مجرّد مقالات الأشعري**، تحقيق دانيال جيماريه (بيروت: دار المشرق، لا طبعة، ١٩٨٧ م.)، الصفحة ٣٠٠.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحات ٢١٥ إلى ٢٢١.



- الإشارة إلى التضاد والتهافت بين العقائد والأوضاع: إذا أُشير إلى عدم الانسجام بين هذه العقائد والأوضاع، كشف ذلك عن وهن الدعوى، التي ينبغي لها أن تكون متسقةً[١].

٦.٤. سؤال الموقف وسؤال الدليل

وفي حقيقة الأمر، إن السؤال في المناظرة لا ينطلق دائمًا من الادعاء، بل قد ينطلق من السؤال عن المذهب، أي الموقف. وإذا كان هذا واضحًا، قد ينطلق السؤال من الدليل على الموقف والمذهب. وكذلك إذا كان واضحًا أو معلومًا، يبتدر السؤال عن وجه الدلالة[٢]. إذًا، لدينا سؤال عن المذهب وعن الدليل وعن وجه الدلالة[٣]، وليس عن المذهب من رأس دائمًا.

بل إن السؤال نفسه، قد طوى عبد الرحمن ذكره، ليبدأ تداوليًا من الادعاء، أي من الجواب عن السؤال. وكان ينبغي له أن يسلّط عليه قلم التفصيل؛ لاتصاله بأصول المناظرة وتداولياتها.

ثمّة تفصيلٌ في «السؤال» نراه مهمًّا في سياق الأصول التداولية للمناظرة. حيث يقسم أبو الحسن الأشعري السؤال الكلامي إلى «قسمَين: أحدهما سؤال حَجْر والثاني سؤال تفويض. ومعنى الحَجْر هو أن يحجر ويمنع مما عداه، وهو أن يقول: كذا أم كذا؟. وسؤال التفويض هو أن يفوّض إليه الجواب، فيقول: ما تقول في كذا؟ مطلقًا، فيكون قد فوّض إليه وخيّره في الجواب»[٤]. فتارةً يسأل السائل سؤالًا مطلقًا، مفسحًا الفسحة أمام أيّ جوابٍ شرط الملاءمة والكفاية. وتارةً أخرى يحدّد السائل للمجيب احتمالات الإجابة وفروضها. ولكلٍ من السؤالَين: الحجر والتفويض مقامه وحاجته.

---

(١) راجع: برنجكار، مصدر سابق، الصفحات ٢٢٤ إلى ٢٢٦.

(٢) راجع: ابن فورك، مصدر سابق، الصفحتان ٢٩٤ و٢٩٥.

(٣) أشار ابن فورك نقلًا عن الأشعري إلى وجود نوع سؤال رابع، لكنا لم نجد له وجودًا في نص الكتاب.

(٤) راجع: ابن فورك، مصدر سابق، الصفحة ٢٩٥.

٦.٥. لماذا عدم بلوغ «التحاج»؟

أسّس عبدُ الرحمن الممارسةَ الحوارية على مناهج استدلالية ثلاثة: البرهان، والحجاج والتحاج، وموضَعَ المناظرة في الحجاج. وقد استغرقت نظريته حول المناظرة والمقال الفلسفي وعلم الكلام في وصف ممارسة المناظرة وتشريحها، والدفاع عن أهميتها، ومَنْطَقة الإسلامي منها، وفق علم منطق الحوار. لكن لم يسْعَ عبد الرحمن إلى ترقية المناظرة إلى تحاج. ولا سيما أنه اعتبر سابقًا أن الحجاج تفاعل غير حقيقي بين العارض والمعترض. وتغيب فيه المناصفة بينهما.

يجيب عبد الرحمن عن هذه المؤاخذة في آخر كتابه **أصول الحوار**، معتبرًا أن دراسته للمناظرة جاءت باعتبارها محقّقةً للحجاج بصورة منطقية فضلى. وأما مستوى التحاج، فلا يُطلَب في علم الكلام. وإنما في عينات أخرى من التراث: في الخطاب الأدبي العربي وفي الخطاب الصوفي[١].

٦.٦. نقد منهج المعالجة

نلحظ في النظرية استثمارًا للوصف، ولا سيما في لحظات تشقيق أصول المناظرة. ونلحظ حضورًا أفضل للتبرير، حين الدفاع عن تداولية الحجاج ويقينيته العملية.

ومما يُؤخذ على عبد الرحمن في هذا البناء لمنهج المناظرة، أنه لم يفصّل كفايةً في الوظائف التداولية. وإذا كان قد عرض لبعض الجوانب التفصيلية، فهي مغرقة في الفرض والتجريد. وقد تَقدّم ذكرُ عددٍ مضافٍ من هذه الوظائف.

ثم إنّ ترتيب تداوليات المناظرة تعوزه الدقة. فلقد رتب عبدُ الرحمن المناظرة إلى: ادعاء دعوًى، فتدليل أو إثبات، ثم اعتراض. فقد يكون السؤال أولًا عن المذهب أو عن الدليل مباشرةً، فيأتي المجيب بالدعوى، أو يأتي بالدليل. وقد يكون الاعتراض مباشرةً بعد الدعوى، إذا كان المعترض يهدف إلى مقارعة

---

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحة ١٦٠.



الدعوى بالدعوى، وليس مقارعة الحجة بالحجة.

ختامًا، لقد بيّنا في هذا الفصل سبب اهتمام عبد الرحمن بالحوارية. فهي حقيقة تاريخية تراثية، لا يمكن الانفصال عنها البتة. مضافًا إلى فضائل الحوار وأهميته، وكون الحوارية دراسةً آليةً تساعد على فهم المضمون ونقده. كما عرضنا الشروط العامة للحوارية، مثل شروط النص الاستدلالي وشروط التداول اللغوي. وفصّلنا في مراتب الحوارية الثلاث: الحوار والمحاورة والتحاور مبرزين آليتها الخطابية وآليتها الاستدلالية.

ثم دخلنا في منهج المحاورة والمناظرة واختصاصه بالمقال الفلسفي، دون منهج البرهان. وها هنا تكمن علاقة علم الكلام بالحوارية، باعتبار أن المناظرة هي منهج علم الكلام، وهي فيه أسمى أشكال المحاورة والحجاج.

ولأجل أهمية المناظرة ومكانتها وعموميتها لصنوف المعرفة الإنسانية والتراثية واعتبارها في علم المنطق الحديث، يعود التقدير مجددًا لعلم الكلام. ومن هنا، كان البحث المستأنف في تأكيد يقينيتها وفي أصولها وشروطها وتداوليتها.



الفصل الثاني:
الاستدلال الكلامي... القياس والمماثلة

أولًا: بين أساليب المتكلمين

١. أساليب المتكلمين عند عبد الرحمن

يقسم طه عبد الرحمن أساليب المتكلمين إلى ثلاثة: البرهان (أو الاستنباط) والقياس والاستقراء. ويذكر أن علماء المسلمين قابلوا بين القياس والاستنباط والاستقراء. ويرى أن ابن تيمية[١] (ت. ١٣٢٨ م.) ذهب في **الرد على المنطقيين** إلى ردهما إليه (أي القياس).

وينسب عبد الرحمن إلى المناطقة قولهم بمشروعية قياس التمثيل في التحصيل والتبليغ والتحليل[٢]. وله في هذا الجانب طرحٌ حول بِنيتَين يقوم عليهما قياس التمثيل: البنية الخطابية التداولية والبنية المنطقية للمماثلة. وقبل عرض هاتَين البنيتَين.. ما لهما وما عليهما.. لا بد من البحث والفحص عن دقة تقسيم عبد الرحمن لأساليب المتكلمين ومدى مقبولية قياس التمثيل عند جميع المناطقة، كما نَسب إليهم.

---

(١) أحمد ابن تيمية. فقيه حنبلي ومتكلم ومنطقي. يُصنَّف عادةً في المجدّدين، وهو أمر يُختلف فيه. ولد في حران وأقام في دمشق. مات سجينًا. من آثاره: **الفتاوى والرسائل** و**شرح العقيدة الأصفهانية** و**الرد على المنطقيين** (راجع: **المنجد في الأعلام**، مع بعض الإضافة، الصفحة ٥).

(٢) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحتان ٩٧ و٩٨.

٢. ملاحظات نقدية في تقسيم أساليب المتكلمين

٢.١. في تقسيم أساليب المتكلمين

تبيّن لنا بالمراجعة عدم دقة تقسيم عبد الرحمن لأساليب المتكلمين. ولا دقةَ عنده أيضًا في استعمال مفاهيم هذه الأساليب.

ففي ما يقسم هذه الأساليب إلى: برهان (أو استنباط) وقياس واستقراء. نجد أن المتكلمين والمناطقة يقسمونها إلى استنباط واستقراء. ثم إنّ أبرز أشكال الاستنباط عندهم هو القياس. وهو لا ينحصر به. والاستنباط هو الاستدلال بالكلي على الجزئي؛ أما الاستقراء، فهو الاستدلال بالجزئي على الكلي.

والقياس تأليفٌ بين قولَين أو أكثر، أي بين قضيتَين أو أكثر، بين مقدمتَين أو أكثر. فالقول أو القضية المنطقية يسميان مقدمةً، حينما يصبحان جزءًا من القياس. ولمّا كان القياس تأليفًا بين مقدمتَين على الأقل، وكانت إحدى هاتَين المقدمتَين أمرًا كبرويًا كليًا.. ولمّا كانت النتيجة أصغر من المقدمات في جميع الأحوال؛ كان القياس استنباطًا.

هو يبقى استنباطًا، حتى لو كانت النتيجة كليةً أيضًا؛ لأنها لن تتألف سوى من الحدَّين الأصغر والأكبر. وأما الأوسط الذي كان جزءًا من المقدمتَين أو المقدمات، غاب عن النتيجة. لهذا، تكون النتيجة أصغر من المقدمات في جميع الأحوال.

وحينما تتألّف قضايا القياس هذا التأليف، فإذا سُلّم بها من قبَل المخاطَب، يلزم عنها لذاتها وبضرورة العقل قضية أخرى ونتيجة مترتبة. قال ابن سينا في القياس: «هو قول مؤلف من أقوال، إذا سلّم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر»[1]. ويضيف الغزالي إلى ذيل هذا التعريف قيدًا إضافيًا بيانيًا:

---

(١) **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، الصفحة ١٣٨.



«اضطرارًا»[١].

لذلك لا تصح المقابلة بين القياس والاستنباط. فالقياس هو نموذج الاستنباط ومثاله.

لكن أين البرهان من هذه الاستعمالات؟

البرهان هو القياس اليقيني. فهو قياسٌ تُراد منه نتيجة يقينية، ما دامت مادة مقدماته من أصول اليقينيات: الأوليات والفطريات والمشاهدات والمتواترات والمجربات والحدسيات. والعمدة في هذه الأصول هي الأوليات. ويمثّل القياس صورةً لهذا البرهان؛ أي إذا رُكّب البرهان وفق قواعد القياس وأشكاله. لذا يقول الطوسي في **تجريد المنطق**: «البرهان قياسٌ مؤلف من يقينيات، ينتج يقينًا بالذات اضطرارًا. والقياس صورته، واليقينيات مادته، واليقين المستفاد غايته»[٢]. لذا لم يصح من عبد الرحمن المقابلة بين البرهان والقياس.

ونرى عبد الرحمن يستعمل القياس في التمثيل، كأنهما واحد[٣]. ربما متابعةً لابن تيمية الذي أرجع القياس إلى التمثيل.

وفي الحقيقة، يُعتبر التمثيل أسلوبًا ثالثًا، بإزاء القياس والاستقراء. هو «إلحاق شيء بشبيهه في حكم ثابت له»[٤]. كما عرّفه ابن تيمية بصورة أكثر وضوحًا: «الاستدلال بأحد الجزئيين على الآخر»[٥]. هو أكثر وضوحًا؛ لأنه يظهر حقيقة التمثيل من أنه انتقال من جزئي إلى جزئي آخر، ولأجل هذا يُعتبر مقابلًا وقسيمًا للقياس والاستقراء. فهذان الأخيران تنقلٌ بين الكلي والجزئي، بحسب كل منهما.

ومع هذا، فإن ابن تيمية يعتبر أن لفظ القياس حقيقةٌ في التمثيل ومجازٌ في

---

(١) **معيار العلم**، تحقيق الدكتور سليمان دنيا (مصر: دار المعارف، الطبعة ٢، ١٩٦٠ م.)، الصفحة ١٣١.

(٢) **تجريد المنطق** (بيروت: مؤسسة الأعلمي، الطبعة ١، ١٩٨٨ م.)، الصفحة ٥٢.

(٣) سوف نستعمل مصطلح القياس في التمثيل، من باب المجاراة، باعتبار أننا نعكف على نظرية عبد الرحمن.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٤٩.

(٥) **الرد على المنطقيين** (بيروت: مؤسسة الريان، الطبعة ١، ٢٠٠٥ م.)، الصفحة ٤٨.



ما يسمى قياس الشمول، الذي ننتقل فيه من الكلي إلى الجزئي. ووجه حقيقته - بتقديرنا- أننا في التمثيل نقيس أحد الجزئيَّين بالآخر.

ونرى أن المقام هنا مقام اصطلاح ومواضعة وليس مقام حقيقة ومجاز. فهل تتوافر في قياس التمثيل شروط القياس اصطلاحًا؟.

يرى الطوسي أنه «يشبه القياس لولا الأصل»[1]. فهو ليس قياسًا منطقيًا حقيقيًا؛ لأن الأصل المقيس عليه ليس كليًا، حتى نقيس على العلة الموجودة فيه. فلعل علة الجزئي مختصة به، لا تسري على الجزئي الآخر.

وفي المقابل، حاول ابن تيمية الانتصار لقياس التمثيل بطريقة غير مباشرة، حين اعتبر أن «قياس الشمول الذي حرروه لا يفيد الأمور الكلية»[2]. ويعني بهذه الدعوى أن مقدمات قياس الشمول، والتي يُزعم أنها كلية ليست كذلك. فهي إما حسّيات أو تجريبيات أو حدسيات. وكلها قضايا جزئية تقوم على تجربة الحواس أو تجربة الأفعال أو تجربة العلوم[3].

وقد يثير الاستغرابَ جعلُ ابن تيمية الحدسَ - وهو فعلٌ نفساني مجرّد كما هو واضح - أمرًا جزئيًا. ومع هذا يقول ابن تيمية في الحدس إنه «راجع إلى قياس التمثيل»[4]. وهو «من جنس التجريبيات.. لكن الفرق أن التجربة تتعلق بفعل المجرب.. والحدس بغير فعل.. تجربة علمية بلا عمل. فالمستفاد به أيضًا أمورٌ معينة جزئية لا تصير عامةً..»[5]. وعادةً ما يقصد ابن تيمية بالمعيّن والمعيّنات حينما يستعملهما: الجزئي والجزئيات.

نقول في هذا الصدد: إن مناشئ قضايا القياس، ولو كانت جزئيةً تجريبيةً..

---

(١) **التجريد**، مصدر سابق، الصفحة ٥٢.

(٢) **نقض المنطق** (مكة المكرمة: دار علم الفوائد، الطبعة ١، ٢٠١٣ م.)، الصفحة ٣٣٨.

(٣) راجع: المصدر نفسه، الصفحات ٢٧٩ إلى ٢٨٢، والصفحة ٣٣٨.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٥.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٢.



لكن هذا لا يبقيها حبيسة «التعين». فالعقل عملَ جهدَه الاستقرائي على هذه الحالات واستنتج منها قضيةً كليةً مجرّدةً، انطلاقًا منها.

٢.٢. مدى مقبولية قياس التمثيل

نسَب طه عبد الرحمن إلى المناطقة قولهم بمقبولية هذا القياس. وهي نسبة غير محقة على إطلاقها وإرسالها. هي تصح في جانب ابن تيمية، الذي يقول: «يطعنون في قياس التمثيل.. إنه لا يفيد الظن.. والتحقيق أنه أبلغ في إفادة العلم»[١].

بينما نجد أن ابن سينا يصف قياس التمثيل بالضعف. يقول فيه: «أما التمثيل فهو الذي يعرفه أهل زماننا بالقياس... وهذا أيضًا ضعيف»[٢]. ويقول فيه الطوسي: «هو ظني.. لا يفيد اليقين؛ لاحتمال كون العلة علةً في الأصل فقط»[٣]. ويعتبر ابن السبكي أن هذا القياس «لا يوصل بالقائس إلى درجة اليقين»، حيث إن علة الأصل وعلة الفرع متشابهتان، «ولا بد من تغاير الشبيهَين، وإلا أصبح كل منهما عين الآخر، فيكونان أمرًا واحدًا. والمفروض أنهما شبيهان. وإذا اختلفت هويتهما، يحتمل أن يكون ذلك الاختلاف مانعًا من الجمع بينهما»[٤].

وفي الحقيقة، ما دام يُحتمل اختصاص العلة بالمقيس عليه، وما دام المقيسان شبيهَين ولا أحد منهما جزءٌ من الآخر، حتى يأخذ قيمته. لذلك، لا يمكن الاطمئنان إلى يقينية «التمثيل» البتة.

ومن جهةٍ مقارنة بعلم الفقه، لا يرى لويس غرديه وجورج قنواتي (ت. ١٩٩٤ م.) في دراستهما المدخلية لعلم الكلام، لا يريان تساويًا في القيمة بين الأدلة

---

(١) **نقض المنطق**، مصدر سابق، الصفحتان ٢٧٩ و٢٨٠.

(٢) **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، الصفحة ١٣٨.

(٣) **منطق التجريد**، مصدر سابق، الصفحة ٤٩.

(٤) علي، النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، مصدر سابق، الصفحة ١٣٥، نقلًا عن ابن السبكي، **شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع**، باب القياس في العقليات.



العقلية وقياس التمثيل. مع أن الأخير «لجوء إلى العقل» و«نظرٌ واستدلال». غير أن ما يهبط بقيمته أنه سير دائمي من الجزئي إلى الجزئي. هما يعنيان بذلك أن قياس التمثيل لا يرقى أبدًا إلى الكليات، فضلًا عن أن ينطلق منها شأن الاستقراء والقياس. وما يقلّل من قيمته أيضًا، اختلاف المذاهب الفقهية في فهمها له، باعتبار أن هذا القياس يشترك في توظيفه علم الكلام وعلم الفقه. ينظر إليه الأحنافُ كاستدلالٍ قياسي، أو «سلجستي» كما عرّب المترجمان فريد جبر (ت. ١٩٩٣ م.) وصبحي الصالح (ت. ١٩٨٦ م.)؛ في حين تتصوّره المذاهب الأخرى «سياقًا جدليًا أقرب إلى ظاهر النص». يمكن أن نفسر الاقتباس الأخير بكون الفقيه حين ممارسته للقياس، لا بد أن يرجع إلى أصلٍ شرعي موجود في الأصل المقيس عليه[١].

إذًا، كيف يمكن لعلم الكلام اللجوء إلى هذا القياس المختلَف فيه مفهومًا وطبيعةً، التائه بين القياس والجدل، والمشكوك في مدى يقينيته؟!.

ثانيًا: الخصائص الخطابية للاستدلال القياسي

اعتبر عبد الرحمن أن القياس قد يُصاغ بعدة صيغ تعبيرية. فهو تارةً يُصاغ كمقارنة، وتارةً ثانيةً كتشبيه، وثالثةً كاستعارة. وقد يُصاغ بغير ذلك. لكنه على أيّة حال: «ربطٌ بين شيئَين على أساس جملة من الخصائص المشتركة بينهما»[٢].

١. مسلمات «التمثيل» الخطابية

١.١. التباسية الخطاب الطبيعي والتمثيل

السمة المميزة للخطاب الطبيعي عن الخطاب الصناعي هي تركّبه من ألفاظ

---

(١) راجع: **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحتان ٢١٦ و٢١٧.

(٢) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحة ٩٨.



تحتمل تأويلات عدةً أو أن معناها غير قابل للتعيين الكامل والدقيق. وهذا ليس نقصًا بحسب عبد الرحمن، بل مزيةً تمكّن اللغة من طواعية عملية التبليغ ومرونتها.

ولأجل هذا الالتباس في اللغة، لن يوافقها إلا الاستدلال المحافظ على الالتباس. يتوافر هذا الأمر في القياس التمثيلي دون البرهان. باعتبار أن المقيس والمقيس عليه يجتمعان ويفترقان.. يأتلفان ويختلفان. وهنا يكمن الالتباس في القياس[١].

ومن ناحية أخرى، نجد أن عبد الرحمن في كتاب **اللسان والميزان** ينفي معنى الالتباس الذي يثبته هنا. حيث يعتبر أنه ليس الالتباس في الحجاج اشتراكًا في معانيه، أو غموضًا في تراكيبه، فهذان الأمران من المغالطات[٢].

١.٢. حوارية الخطاب الطبيعي والتمثيل

يقوم الكلام المفيد بين اثنَين يتناوبان في التكلم والاستماع. وحينها يتناوبان أيضًا في الاعتقاد والانتقاد.

ويقوم القياس على هذه المحاورة، لا على الحوار كما ذكر مشتبهًا عبد الرحمن. هو يقوم على هذه المحاورة التداولية؛ لأنه لا يمكنه أن يكون حسابيًا دقيقًا، حيث إنه يشمل الوفاق والاختلاف بين شيئَين[٣].

١.٣. حملية الخطاب الطبيعي والتمثيل

تقوم اللغةُ الطبيعيةُ على رموز منطوقة معبّرة عن إدراكنا لعالم الأعيان الخارجي، انطلاقًا من صفات هذه الأعيان. فما يُحمل في مسارات الإدراك هو صفات الأعيان، لا الأعيان نفسها. والاستدلال القياسي كذلك يحمل من شيء إلى شيء

---

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحة ٩٩.

(٢) راجع: **اللسان والميزان**، مصدر سابق، الصفحة ٣٠.

(٣) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحة ٩٩.



الصفات والقيم[١].

١.٤. ترتيبية الصفات في اللغة والتمثيل

علاقة الصفة بالعين (أو الذات كما سنصوّب في النقد)، لا تتردّد بين الانطباق وعدمه. بل إنها تتدرج في مراتب متعددة، يشكّل الطرفان الأعلى والأدنى طرفَي الانطباق وعدمه.

ثم إنّنا في عملية فهم الصفات لا نستحضر كل صور الأعيان الخارجية لعدم انحصارها. بل نستحضر صورة العينة المثلى المسماة بالشاهد، الذي يمثل أفضل علاقة انطباق للصفة مع العين.

وكذلك الحال في القياس، حين ينقل الصفات من عين إلى عين، فإنه يختار صورة العين الأكثر تحقيقًا للصفات، ليستدل بها على شيءٍ آخر[٢].

٢. عمليات القياس التمثيلي وقواعده الخطابية

يعتمد القياس ثلاث عمليات خطابية، هي: التفريق والإثبات والإلحاق:

أ. **التفريق**: هو استخراج الصفة من المقيس به.

ب. **الإثبات**: حمل هذه الصفة إلى المقيس عليه.

ت. **الإلحاق**: حمل هذه الصفة إلى مقيس عليه تالٍ وجديد.. وهكذا.

أخصُّ صفات القياس هي الخطابية، حيث ترتدُّ إليه قواعد الخطاب التداولية المعاصرة. ومن هذه القواعد: «الاستلزام التخاطبي» عند جريس. ينبني هذا الاستلزام على مبدأ عام «يقضي بتعاون المتخاطبين في تحقيق الهدف من حوارهم»، من حيث اتجاه الحوار قدر الحاجة ومن حيث صدقه ومناسبة المقام واحتراز خفاء التعبير واشتباه الألفاظ!، والإيجاز والترتيب.

---

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحتان ١٠٠ و١٠١.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحات ٩٩ إلى ١٠٢.



فإذا حصل إخلال بهذه القواعد من أحد المتخاطبين، انصرف كلامه من المنطوق إلى المفهوم الموافق أو المخالف، مع الالتفات إلى القرائن لتحديد هذا المفهوم.

لذا، فالإخلال بالمنطوق يؤدي إلى التمسك بالمفهوم. وهذا هو معنى الاستلزام[1].

لكن ما ينبغي لنا قوله: ألَا يتنافى اشتباه الألفاظ مع طبيعة التداول التي تحدث عنها عبد الرحمن من التناقض والاشتراك والخفاء؟. ولماذا يلجأ عبد الرحمن إلى قواعد الاستلزام التخاطبي عند جريس مع وجود هذا المبحث في أصول الفقه؟. أو على الأقل، كان ينبغي المقارنة به أو الانطلاق منه، ثم الوصل بهذا المبحث المعاصر.

وفيما يركّز عبد الرحمن في نظريته الحوارية على أن المحاورة والمناظرة تحفظان رتبة المتخاطبَين: المتكلم والمستمع، والمعتقد والمنتقد. وتجعلاهما شريكَين حقيقيَّين في إنشاء الخطاب. غير أننا في مقابل ذلك، نجد محمد عابد الجابري لا يرى هذا الدور للمستمع، الذي لن يكون- بحسبه- منتقدًا أبدًا؛ ذلك أن قياس التمثيل حينما يؤلّف بين المختلفات «يخفي الاختلاف ويظهر الائتلاف». ويترك المستمع حرًا حائرًا في «استخلاص المعنى بنفسه». وهذا «ما يصرفه عن المناقشة والاعتراض»[2].

وأمّا أن الإخلال بقواعد الاستلزام يؤدي إلى الانصراف من المنطوق إلى المفهوم، فإن هذا الكلام لا يصح على إرساله وإطلاقه. فليس كل اختلال في المنطوق يستلزم المفهوم. وقد بُحث هذا البحث طويلًا في أصول الفقه- وهو من العلوم التي اعتنى وتأثر بها طه عبد الرحمن- وذكروا فيه أنه لكي يثبت المفهوم، لا بد أن يؤدي الإخلال في المنطوق إلى اختلاله بذاته وبطبيعته، أو

---

(١) **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحات ١٠٣ إلى ١٠٥.

(٢) **التراث والحداثة**، مصدر سابق، الصفحة ١٥٤.



فقل: اختلال المنطوق مطلقًا. وحينئذ يكون للمفهوم ولادة فتمسك به. وأما إذا كان الاختلال غير مؤدٍ إلى انتفاء المنطوق، أو أنه انتفى في حالات دون حالات أخرى، فلا مكان للمفهوم حينئذ[١].

٣. الخصائص المنطقية لبنية التمثيل:

إن المسلّمات والعمليات الخطابية المشتركة في تكوين بنية القياس، تكسب هذه البنية خصائص تداوليةً ومنطقيةً تميزها عن غيرها من العلاقات المنطقية كالمماثلة المطلقة أو التساوي.

٣.١. التباس الصفات المشتركة

العلاقة القياسية علاقةِ مغايرة لا علاقة مجانسة. فالمقيس والمقيس عليه ينتميان إلى مجالَين تداوليَّين مختلفَين. وحتى عندما يرتبطان بعملية القياس في مظاهر تشابه، إلا أن مظاهر الاختلاف تبقى محفوظةً.

وكل من مظاهر التشابه والاختلاف غير موحّدة من ناطق إلى آخر. فربّ صفة مفرّقة عند ناطق، تكون جامعةً عند آخر[٢].

ويذهب عبد الرحمن إلى أن خفاء الصفات المشتركة في القياس «قد يقوي من القدرة الإقناعية لهذا الاستدلال». فالتصريح بها ربما ينشئ الخلاف بين المتحاورَين، حيث قد تتولد جوانب من الإجمال والإشكال أثناء الحوار[٣].

غير أننا نجد هذا الخفاء متنافيًا مع قاعدة تداولية ذكرها في كتابه الفلسفة والترجمة. يقول: «القاعدة التداولية [...] تقضي بأن يظهر في الدليل ما هو

---

(١) راجع: محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول** (بيروت: دار التعارف، لا طبعة، ١٩٨٩ م.)، الحلقة الثانية، الصفحتان ٤٣٣ و٤٣٤؛ الحلقة الثالثة، الصفحتان ٩٩ و١٠٠.

(٢) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحتان ١٠٧ و١٠٨.

(٣) راجع: المصدر نفسه، الصفحتان ١٠٨ و١٠٩.



مجهول ويضمر ما هو معلوم»[١].

٣.٢. خصائص علاقة المشابهة

تتميز علاقة المشابهة بسمات لا تتوافر في علاقة المماثلة المطلقة. تقوم علاقة المشابهة على وجود الشاهد (المقيس عليه) كما مر، وهو الذي تتحقق فيه الصفات المراد نقلها إلى المقيس. ولكلّ شاهد شبيه في وقته، أو في وقت مضى، أو في وقت يأتي[٢].

ثم إنّ تحقق الصفات يأتي على مراتب بالنسبة للشاهد والغائب. فقد يكون تحققًا متساويًا بينهما وأحيانًا يكون أعلى في الغائب أدنى في الشاهد. وأحيانًا يكون أدنى في الغائب أعلى في الشاهد. لذلك - بحسب ما خلص عبد الرحمن- عُدَّت ضروب قياس التمثيل عند المتقدمين ثلاثةً: القياس المساوي وقياس الأولى، وقياس الأدنى[٣].

٣.٣. الصفة العملية للاستدلال القياسي التمثيلي

لا تكمن فائدة القياس في حمل الصفات، وإنما في «دلالة سلوكية ينبغي أن يُتَقيّد بها» من قِبَل الآخر لتوجيه سلوكه. فإذا قسنا العلم بالطعام: العلم كالطعام ينفع ويضر، كانت القيمة العملية: فاطلب من العلم ما ينفعك. وهنا تظهر أهمية المماثلة في كونها محدَّدةً غير مطلقة كالمساواة. فعندما تكون محددةً، نسعى إلى التماس قيمتها العملية.

وتختلف القيمة العملية باختلاف مقتضى الحال. فقد تكون اجتماعيةً أو قانونيةً أو سياسيةً أو خُلقيةً أو دينيةً أو روحيةً.

وهذه القيمة العملية - كما يرى عبد الرحمن - تجعل القياس حجاجيًا لا

---

(١) **الفلسفة والترجمة**، مصدر سابق، الصفحة ٣١٣.

(٢) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحتان ١٠٩ و١١٠.

(٣) راجع: **اللسان والميزان**، مصدر سابق، الصفحة ٢٢٩.



لزوميًا. حيث إن هذه القيمة يُطوى ذكرها وتُستنتج استنتاجًا. ولا سيما أننا أمام ميدانَين متباينَين تمامًا: ميدان الوقائع وميدان القيم[١].

لكن نقول في هذا الصدد: إن طيَّ القيمة وعدم ذكرها، لا يجعل القياس حجاجيًا بالضرورة. فالقياس المضمر الذي تُطوى بعضُ مقدماته وتُضمر، هو قياس لزومي أيضًا. وذلك لا يصيّره حجاجيًا. وكما ينشأ اللزوم عن التصريح والتفصيل، كذلك ينشأ عن التقدير للمقدمات المضمرة.

٤. نقد خطابيات «التمثيل» ومنطقياته

٤.١. الائتلاف والاختلاف ليسا التباسًا

الائتلاف هو التقاءٌ في نقطة محددة، وافتراقٌ في ما عداها. وجملة عريضة من نقاط الافتراق يحدّدها العقل بوضوح، لكن نقاطًا أخرى قد لا يعرفها مطلقًا، وقد لا يعرفها، ولو إجمالًا. وربما لأجل ذلك عَدَّهما لاحقًا من التغليط، كما أشرنا.

كما يجدر التعبير بالذات وليس بالعين: فعادةً ما يُعبَّر في علم الكلام بذلك.

٤.٢. معيار التمييز بين الذات والصفات

وكان ينبغي لعبد الرحمن أن يحدّد المعيار في تمييز الذات عن الصفة. وقد ذكروا ذلك في علم الكلام، فقالوا: «كل ما يمكن أن يتصور، فإن أمكن تصوره لا مع غيره فهو ذات، وإلا فهو صفة»[٢].

٤.٣. افتقاد التمثيل لمعيار التمييز

نتساءل هنا: هل تنطبق هذه الصفة على ذلك المشترك بين الشاهد والغائب؟.

---

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحات ١١١ إلى ١١٤.

(٢) الطوسي، **قواعد العقائد**، مطبوع مع **نقد المحصّل** (بيروت: دار الأضواء، الطبعة ٢، ١٩٨٥ م.)، الصفحة ٤٣٨.



فهو عند المتكلمين تارةً يكون علةً جامعةً، وأخرى شرطًا، وأخرى دليلًا، وأخيرًا: حدًّا وحقيقةً[١]. فهل يُقال لهذه الأمور صفات؟!. من جهة، بعضها ليس ذاتيًا، فيكون صفةً كلاميًا. ومن جهة أخرى: نجد بعضًا آخر كالحد والحقيقة هو تمام الذات أو جزؤها منطقيًا، فيصعب أن نُطلق عليه صفة الصفة.

يبدو أن عبد الرحمن قد تأطر ببحث الذات والصفات الإلهية، كما سيظهر لاحقًا، والذي استخلص منه الخصائص المنطقية للتمثيل. مع أن التمثيل أعم بكثير من مسألة الذات والصفات الإلهية. فهو يتسع لقياس كل ما خفي ودق على ما كان جليًا ظاهرًا، ولقياس ما كانت محسوسيته أقل على ما كانت محسوسيته أكثر، ولقياس البعيد على القريب، والقريب على الأقرب...

٤.٤. غياب معيار العلة

يُركَّز في علم الكلام على العلة كجامع مشترك بين المقيس والمقيس عليه. وبعضهم يرد الحد والحقيقة إلى العلة. يقول الأشعري: «إنما نوجب القضاء بالشاهد على الغائب ونرد الحكم على الحكم، إذا استوى معنياهما واتفقت علتاهما، وكان لأحدهما مثل ما لصاحبه»[٢].

ويذكر الأشعري - وقد أكّدنا قبل هذه السطور عدمَ الفرق بين المعتزلة والأشاعرة لناحية المنهج - أن العلة هي «المعنى الذي يتعلّق به الحكم الموجب». وعلامة صحتها أن تكون مطّردةً منعكسةً متعلقةً بالحكم[٣].

ولأجل كون العلة جامعًا مشتركًا في قياس الغائب على الشاهد، فقد ذكروا أقسامًا وطرائق لهذا القياس، هي أقرب إلى كونها حالات للعلة. هذه الأقسام:

أ. سبيل القول في الغائب عن الحواس كسبيل ما بين أيدينا حين نعرفه (أي الشاهد) باستدلال وليس بمشاهدة. فإذا كنا نعرفه بمشاهدة، لم يكن هناك قدر

---

(١) النشار، مصدر سابق، الصفحتان ١٣٢ و١٣٣.

(٢) راجع: ابن فورك، مصدر سابق، الصفحات ٢٩٠ إلى ٢٩٩.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠٣.



مشترك بين الشاهد والغائب.

ب. الاستدلال على الإعادة بالابتداء، وعلى الانتهاء بالابتداء، إذا كان تسليم وإقرار بالابتداء.

ت. الاستدلال بالقدرة على التفريق الذي لا اجتماع فيه بالقدرة على الجمع الذي لا افتراق فيه.

ث. الاستدلال على صفة من الصفات في الغائب، إذا كان الشاهد موصوفًا بهذه الصفة لعلة من العلل، وكان الشاهد والغائب متساويَين في العلة[١].

٤.٥. المغايرة النسبية لا تتناسب مع التداولية

كيف يكون التداول قائمًا، عندما لا تكون هذه المظاهر موحّدةً؟. فقد لا تكفي مجرد المشابهة لحمل الصفات من مقيس إلى مقيسٍ آخر. فهما كما صرّح عبد الرحمن ينتميان إلى مجالَين تداوليَّين مختلفَين. أو بتعبير الجابري: عالمان مختلفان تمامًا (الطبيعة وما بعد الطبيعة، شهادة وغيب)[٢]، أو كما يعبّر ابن رشد: طبيعتان مختلفتان[٣]. وإذا كان الأمر كذلك، تحتاج النقلة من أحدهما إلى الآخر إلى مزيدٍ من التسويغ؛ لاحتمال اختصاص أحدهما (وهو عالم الطبيعة في مقامنا) بهذه الصفة المنقولة. ولا يكفي مجرد التشابه لنقل هذه الصفة.

وحينما يكون هذا القياس بين الله والعالم، يرى ابن تومرت (ت. ١١٣٠ م.) أنه سوف يؤدي إلى التشبيه. «الموجود المطلق هو القديم الأزلي الذي استحالت عليه القيود والخواص... لا يجوز قياسه بعالم الشهادة.. الذي كله تقييد وتخصيص.. ذا يفعل وذا لا يفعل، ذا قديم وذا محدث؛ لأن القياس إنما يصلح بين المتماثلَين وبين المختلفَين إذا كان بينهما شبه...»[٤].

---

(١) راجع: ابن فورك، مصدر سابق، الصفحات ٢٨٦ إلى ٢٩٠.

(٢) راجع: الجابري، **تكوين العقل العربي**، مصدر سابق، الصفحة ٣٢٢.

(٣) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ٣٢٢، نقلًا عن **فصل المقال**، الصفحة ٥٢.

(٤) راجع: الجابري، مصدر سابق، الصفحة ٣١٢.



٤.٦. مدى تمامية الأقيسة الثلاثة.. الأدنى والأعلى والمساوي

مع أن ابن تيمية لا يعتبر قياسَ الأولى من أقسام قياس التمثيل، بل هو قسيم له[١]. ونستشف اجتهادًا حجته في ذلك من اعتباره قياس التمثيل قريبًا في حقيقته من قياس الشمول. ومثل ما يكون الحد الأوسط متضمنًا في المقدمتَين الكبرى والصغرى في قياس الشمول، كذلك الجامع المشترك بين الأصل والفرع، موجودٌ في الأصل والفرع، وكلاهما (أي الشمول والقياس) يساويان بين أفرادهما. لكن في قياس الأَولى، لا يتساوى المقيسُ مع المقيس عليه أبدًا؛ لأنه أعلى وأولى منه في حمل الصفة المقيسة.

بناءً على هذه الحجّة، ينبغي لقياس الأدنى أن يكون أجنبيًا أيضًا عن قياس التمثيل؛ لأن أفراده غير متساوية كذلك.

لكننا في حقيقة الأمر، لا نذهب مذهب عبد الرحمن في المقام. وإنما نرى أن قياس التمثيل المساوي، يشكّل وحده مصداقًا لقياس التمثيل ويقف وحده تحت مظلته.

يحمّل عبدُ الرحمن قياسَ التمثيل أكثر مما تحتمل صوريته، أو أنه يدخل مادة الفكر في صورته. وقياس التمثيل قياس صوري بين جزئي أصل وجزئي فرع، بين مِثْلٍ ومثل آخر. وأفراد هذا القياس متساوية في أصل تحمّل الصفة المقيسة، وإن لم تتساوَ في درجة التحقق. هي أمثال وأشباه في أصل التحقق دون درجته. وبعبارة أخرى: على مستوى صورة الفكر هي أفراد متساوية في أصل التحقق، وعلى مستوى مادة الفكر قد تكون الأفراد متفاوتةً في درجة التحقق، وقد تكون متساويةً فيها. لذلك يكون التقسيم الثلاثي لقياس التمثيل عند عبد الرحمن، بحسب المادة.. ومقامنا مقام صورة الفكر ومنهج التفكير في علم الكلام.

---

(١) راجع: ابن تيمية، **شرح الأصبهانية** (الرياض: دار المنهاج، الطبعة ١، ١٤٣٠ هـ.)، الصفحات ٣٩٣ إلى ٣٩٥.

ثالثًا: الخصائص المنطقية للمماثلة الكلامية

عندما يتعين وجه الشبه في «المشابهة»، تمسي الأخيرة صنفًا من صنوف المماثلة. يُسمّي طه عبد الرحمن هذا الصنف بـ«المماثلة المهملة الجزئية».

وأكثر ما أثيرت هذه المسألة كلاميًا في الذات والصفات الإلهية، وعلاقة الصفات الإنسانية بالصفات الإلهية. وقد افترق المتكلمون إزاء هذه المحددات إلى:

أ. أهل التمثيل: حيث شبهوا الخالق ببعض صفات خلقه.

ب. أهل التعطيل: حيث عطلوا الذات عن الاتصاف بالصفات.

ت. أهل التأويل: حيث تأوّلوا الألفاظ إلى معانٍ غير ظاهرة. وبنوا على ذلك اعتقادهم في الصفات.

ث. أهل الإثبات: حيث تقيّدوا بظاهر **القرآن** والسنة وأثبتوا ما أثبتا ونفوا ما نفيا.

ويرى عبد الرحمن أنه ترتب على هذه المسألة في حقل علم الكلام «شناعات وتوهمات باطلة». لكنها مع هذا، فقد جاءت وفق «شروط عقلية ومنهجية تستوجب منا تقصيها وتقويمها». ولاسيما أنها تشغل بال المناطقة المعاصرين، حينما استخدموها في المفاهيم الإجرائية والوسائل المنطقية الدقيقة.

ثم إنّ العلاقات المنطقية المصاغة في إطار نظرية المماثلة، يمكن نقلها إلى مجالات أخرى، كالعلاقات بين المذاهب الكلامية، لجهة تعيين وجه الاتفاق والاختلاف بينها. وهذا ما يسوّغ عرضها هنا[١].

---

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحتان ١١٦ و١١٧.



١. التنسيق المنطقي لنظريات المماثلة الكلامية

١.١. خصائص المماثلة المشتركة بين النظريات الكلامية

كل ذات تتصف بصفات. والمماثلة بين الذوات تثبت بطريق الصفات. وهو ما يسميه عبد الرحمن بمبدأ الحيثية. وتتميز المماثلة بخصائص:

أ. **الانعكاس**: ويتمثل بمبدأ الهوية

ب. **التناظر**: كل ما يماثل غيره، فهذا الغير يماثله أيضًا

ت. **التعدي**: مثل المثل مثلٌ. أو «كلُّ شيء مثلُ مثلِ نفسه».

ث. **التبادل**: المثلان ينوب أحدهما مناب الآخر في ما تماثلا من الصفات[1].

وقد أغفل عبد الرحمن الحديث عن الخصائص المنطقية للشاهد، خلال تعرضه للجانب المنطقي في الاستدلال الكلامي. وقد عرج عليه في كتابه المنطقي **اللسان والميزان**. يعتبر في هذا الكتاب أن الشاهد يختص بوصفَين: المثول والمثال.

في المثول، يدل الشاهد على أمرٍ حاضر أو ماثل، يُتوسّل به إلى غيره، ويظهر ما كان خفيًا منه. وأما في المثال، فيُذكر الشاهد لبيان فساد دليل الخصم، فينزل منزلة الدليل الذي يبين تخلّف النتيجة في دليل الخصم[2].

١.٢. أصناف المماثلة الكلامية

يختلف المتكلمون في «نوع وعدد الصفات التي يثبت بها التماثل».. ما يجعل المماثلة أصنافًا:

أ. المماثلة الكلية: الاشتراك في جميع الصفات.

---

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحات ١١٨ إلى ١٢١.

(٢) راجع: **اللسان والميزان**، مصدر سابق، الصفحتان ١٣١ و١٣٢.



ب. المماثلة الجزئية: الاشتراك في بعض الصفات.

ت. المماثلة الذاتية العامة: الاشتراك في الصفات الذاتية دون العرضية. ويعني بالصفة الذاتية ما لو انتفت، انتفت الذات.

ث. المماثلة الذاتية الخاصة: الاشتراك في أخص الصفات الذاتية. وهي تلزم منها كل الصفات ولا تلزم من غيرها[١].

ثم يختم عبد الرحمن أن بعض «دعاوى المماثلة»، والتي صاغها صوغًا منطقيًا، تقارب ما جاء به المناطقة المعاصرون، أمثال: فريجه (ت. ١٩٢٥ م.)، وراسل، وفيتجنشتين (ت. ١٩٥١ م.)[٢][٣].

٢. المماثلة الكلامية وخرق مبادئ أرسطو

بإزاء علاقة الصفات بالذات، تتعدّد مواقف المتكلمين: موقف يقول بمماثلة الذات للصفات، حين اعتبر بأن الصفات «عين الذات». وموقف يقول بأن الصفات مباينة للذات، حين عبّر بأن الصفات غير الذات. وموقف يقول: لا مماثلة ولا مباينة، حين عبر أصحابه: ليست الصفات عين الذات ولا غير الذات. ويرى عبد الرحمن أن القول الأخير يخرق مبدأ الثالث المرفوع، «الذي ينص على أن القول أيًا كان، إما أن يكون صادقًا أو كاذبًا ولا واسطة بين صدقه أو كذبه».

---

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحات ١٢١ إلى ١٢٤.

(٢) **فتجنشتين (١٨٨٩-١٩٥١ م.)**: فيلسوف نمساوي. وُلد في فيينا وتوفي في كمبردج. درس الهندسة، والرياضيات والأسس المنطقية التي تقوم عليها. كان من تلامذة المنطقي الشهير برتراند راسل، الذي أثّر فيه كثيرًا.
لم ينشر كثيرًا في حياته، ولم يؤلّف كثيرًا أيضًا، غير أنّ ما نُشر قيّم جدًا. وكان من مؤلفاته **الرسالة المنطقية الفلسفية**، **ومباحث فلسفية**.
تعمّق في التحليل اللغوي والتصوّرات المنطقية الفلسفيّة. ووجّه الفلسفة نحو التحليل اللغوي. ومع أنّ أفكاره تلتقي مع «حلقة فيينا» الشهيرة، إلا أنّ فتجنشتين رفض دائمًا أنْ يُعَدّ من أعضاء هذه الحلقة.
(راجع: بدوي، **موسوعة الفلسفة**، المجلد ٢، الصفحات ١١٩ إلى ١٢١).

(٣) **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحة ١٣١.



ويلاحظ عبد الرحمن أن هذا الخرق يتردّد كثيرًا في الفكر الكلامي، نحو قولهم:

أ. الذات لا هي موصوفة ولا غير موصوفة.

ب. الاسم لا هو عين المسمى ولا غير المسمى.

ت. الصفة لا هي صفة أخرى ولا غيرها.

ث. الحال صفة للذات، ولا تكون موجودةً ولا معدومةً[١].

ويستنتج عبد الرحمن أن هذا الخرق الكثير يصبح في رتبة «قوة مبدأ تتميز به المنهجية المنطقية لعلم الكلام»، مع ما يثيره من معارضة قوية. ويعتبر أننا يمكن أن نتصور أحوالًا كثيرة للموجود، تتوسط بين الإثبات والنفي، لا يرتفع فيها الثالث. وهذا غير ممتنع من الناحية المنطقية.

ويستمد عبد الرحمن هذا الإمكان مما يُعرف اليوم بـ«منطق القيم الكثيرة»، الذي يقيّم العبارات بالصدق أو الكذب، أو بقيم مختلفة تتروح بينهما[٢].

يُضم هذا إلى ما أشار إليه غير مرة سابقًا من تأسيس الحجاج على التناقض المعقول!.

٣. نقد الخصائص المنطقية للمماثلة الكلامية

لا بد لنا من التوقف عند هذا التأسيس المنطقي للمماثلة الكلامية في نقاط عدة:

٣.١. ليست المماثلة بين الذات والصفات

يقع عبد الرحمن في تناقض، حين يعتبر هنا أن المماثلة أو المباينة قائمة بين الذات والصفات.

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحة ١٣٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ١٣٢ و١٣٣.



وهذا يخالف ما بناه من تنسيق منطقي لنظريات المماثلة، حين اعتبر أن المماثلة تكون بين الذوات عن طريق الصفات[1].

بذلك تضحي مسألة علاقة الذات بالصفات غريبةً عن هذا التأسيس. وهي في الوقت ذاته، تشكل منطلقًا لكل التأسيس المنطقي للتمثيل عند عبد الرحمن.

٣.٢. خطأ خرق قانون عدم التناقض وقانون الثالث المرفوع

يُعتبر قانون الثالث المرفوع وقانون عدم التناقض مضافَين إلى قانون الهوية والذاتية من البديهيات التي يقوم عليها المنطق الأرسطي، بل الفكر في ذاته.

ومع أن عبد الرحمن يبدي كثيرًا من التأثر بـ«ابن تيمية» في بحث التمثيل، نجد أنه نحا في مسألة عدم التناقض والثالث المرفوع نحوًا مغايرًا. يرى ابن تيمية في الخروج عن هذَين المبدأين «خروجًا على بديهيات العقل ومبادئه الضرورية»[2].

وكذلك رأى الرازي أن أجلى البديهيات، كون النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. يقول: «العقل ما استحضر ماهية النفي والإثبات، وجزم أنه لا واسطة بينهما. فالمراد من الإثبات كل ما له تحقق وتعين وتميز في نفسه. وبالنفي ما لا تحقق له ولا تخصص له البتة في نفسه. إذا عرفت هذا، فنقول: تلك الواسطة إن كان لها تعين وتخصص بوجه ما، كان داخلًا في الإثبات. وإن لم يكن لها تحقق وتخصص، كان داخلًا في طريق النفي، فثبت أن لا واسطة بينهما»[3].

وفي الحقيقة، مع أن مخالفة المبدأين أمرٌ مستهجن، فإنهما قد خُرقا مرارًا وتكرارًا من متكلمين معتزلة وأشاعرة على السواء. من قبيل: أبو سليمان السجستاني (ت. ١٠٠٠ م.) حين قال بأن الله لا موصوف و«لا لا موصوف»؛

---

(١) راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحات ١١٨ إلى ١٢١.

(٢) راجع: ابن تيمية، **شرح العقيدة الأصفهانية**، مصدر سابق، الصفحة ٧٢.

(٣) ابن تيمية، **شرح العقيدة الأصفهانية**، مصدر سابق، الموضع نفسه، نقلًا عن الرازي: **الأربعين في أصول الدين**، الصفحتان ٤٧٩ و٤٨٠.



فرارًا من التجسيم الجلي عند الأشاعرة والتجسيم الخفي عند المعتزلة، كما زعم. فوقع في مخالفة الثالث المرفوع، مع أنه لم يعترف بذلك، معتبرًا أن النقيضَين لا بد أن يكون أحدهما موجبًا والآخر سالبًا. وحينذاك لا يرتفعان معًا. وأما إذا كانا سالبَين معًا، ارتفعا معًا[١].

ونرى أنه قد فات السجستاني أمرٌ بديهي وهو أن سلب السلب إيجاب في «لا لا موصوف»، فنعود إلى مخالفة مبدأ الثالث المرفوع.

ووقع في مخالفة المبدأ نفسه كل من أثبت الحال من الفريقَين كالجبائي الابن والباقلاني والجويني (قبل أن يرجع عنه)[٢]. لكن الحال عندهم واسطة بين الموجود والمعدوم. فكيف تكون صفةٌ تتوسط الوجود والعدم، وهما نقيضان؟!. فإما أن تكون موجودةً وإما أن تكون معدومةً.

وكما خُرقا من قِبل المتكلمين، فقد خُرقا في الفلسفة الماركسية، حينما اعتبرت أن الصراع بين الأضداد والنقائض الخارجية خروج على مبدأ عدم التناقض[٣].

وقد ردّ السيد محمد باقر الصدر على هذا الموقف في كتابه المعروف **فلسفتنا** مبينًا أن الماركسية أساءت فهم قانون عدم التناقض، أو أن في محاولتها شيئًا من التضليل. فهذا القانون إنما يجري بين النفي والإثبات الموحّدَين في ظروفهما الزمانية والمكانية وغيرهما. أي أنّ هذا القانون ينفي اجتماع النفي والإثبات في محل واحد. وليس عدم التناقض بين النفي والإثبات مطلقًا. فلا يتعارض كل إثبات مع كل نفي، وإنما يتعارض مع نفيه بالذات.

وأما الصراع في الطبيعة، فلا يجتمع فيه النقيضان. وإنما يوجد كل منهما بصورة مستقلة، ويقوم بينهما كفاح يؤدي إلى نتيجة معينة. فشكل الشاطئ – مثلًا - نتج عن فعل متبادل بين الماء واليابسة. لذلك يصل الصدر إلى أن هذا

---

(١) النشار، مصدر سابق، الصفحات ١٤٨ إلى ١٥٠.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ١٤٥.

(٣) راجع: **الموسوعة الفلسفية العربية**، مصدر سابق، مادة المادية الديالكتيكية، الصفحة ١١٩٣.



المبدأ ضروري وقاعدة رئيسة للفكر البشري[١].

بل نجد خرقًا للقانونَين من جانب بعض المناطقة المعاصرين أيضًا، كما يرى مؤرّخ الفلسفة والعلم أرنولد رايموند. يشير رايموند إلى أنه قد جرى في العصر الحديث سعيٌ لجعل المنطق علمًا معياريًا. وحتى يُضحي كذلك، لا بد أن تصبح الصحة (مقابل الخطأ) قيمةً فريدةً، فيقتصر المنطق على دراسة نتائج القضايا من حيث الصحة والخطأ، لا من حيث أسباب الصحة والخطأ.

وبالمقارنة مع علم الحساب، سوف تظهر هذه النقطة الدقيقة أكثر. ففي هذا العلم، أيُّ عدد سيكون موجبًا أو سالبًا تبعًا للإيجاب والسلب في المعادلة المعطاة. ودور الرياضي هو حلّ المعادلة، وليس معرفة سبب كون كمٍّ ما سالبًا أو موجبًا.

وبحسب رايموند، توجد اعتبارات مشابهة في استعمال المنطق للقضايا. فعند اعتبارنا لكبرى: كل إنسان مائت صحيحةً أو خاطئةً، فإنها سوف تتعارض مع صغرى: بعض الإنسان غير مائت. وسوف تكون صحيحةً أو خاطئةً تبعًا لصحة أو خطأ الكبرى.

ويتحدّد دورُ المنطقي باستنتاج علاقات الصحة أو الخطأ التي تنتج من القضايا الصحيحة أو الخاطئة. ويؤكد رايموند أن قضيةً ما لا تكون صحيحةً وخاطئةً في الوقت نفسه، كالعدد لا يكون موجبًا وسالبًا في الوقت عينه. هذا باستثناء الصفر الذي ليس موجبًا ولا سالبًا، أو فقل موجب وسالب في الوقت نفسه. وإذا اعتبرنا القضية المنطقية كالصفر صحيحةً وخاطئةً، أو لا صحيحةً ولا خاطئةً، سوف يبدو قانون عدم التناقض بلا فائدة، وكذلك قانون الثالث المرفوع. ولسوف يكون دور المنطق حصرًا هو اتساق الفكر مع نفسه ومع موضوعه، بحسب ما يفترض أو ينطلق من الصحة أو الخطأ[٢].

---

(١) **فلسفتنا** (قم: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة ٣، ٢٠٠٤م.)، الصفحات ٢٢٣ إلى ٢٢٦.

(2) Arnold Raymond, *Les principes de la logique et la critique contemporaine,* Ed. Paris Boivin, 1932, P. 20; 21; 22.



غير أننا نلاحظ عليه: إذا كان اعتبار جامعية الصفر للسلب والإيجاب منطلقًا لخرق مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع، فهو غير تام. وإلى ذلك نجد تهافتًا وخللًا في اعتبار الصفر شاهدًا على جامعية القضية المنطقية للصدق والكذب.

أما الأول، فلم يثبت كون الصفر عددًا طبيعيًا أصلًا. وإنما هو دلالة على اللا شيء. فالعدد يرمز إلى المعدود. واللا شيء ليس شيئًا معدودًا حتى نرمز إليه بعدد. ودلالة على بلوغ المعدود مرحلة العشرات والمئات والألوف. مضافًا إلى أننا لو سلّمنا بعدديته، فإن عدم اتصافه بالسلب أو الإيجاب يكون خرقًا للثالث المرفوع، وليس اجتماعًا للنقيضَين.

وأما الثاني، فلا نجدد ما يبرّر النقلة من الأعداد إلى القضايا المنطقية. هما اعتباران مختلفان تمامًا. ثم إنّه يتعارض مع ما قدّم له قبل ذلك من أن الصحة والخطأ لا يجتمعان معًا في قضية واحدة.

٣.٣. الخلط بين الدلالة والاستدلال

يجمع عبد الرحمن - بصورة تأسيسية- بين علمَين مختلفَين: علم الدلالة واللسانيات وعلم الاستدلال والتفكير. لكل من هذَين العلمَين منطقه الخاص، والذي ربما قد يلتقي بالآخر في أطروحة هنا أو هناك، أو أن نستعير من هذا الحقل إلى ذاك. لكن هذا لا يعني نجاح الجمع بينهما دائمًا وفي جميع الأحوال.

يستعير عبد الرحمن من التطور الحديث، الحاصل في علم الدلالة والقاضي بوجود «الثالث المرفوع» بين الصحة والخطأ، بين الحق والباطل، يستعير هذا إلى الخصائص المنطقية للمماثلة الكلامية، وبالتالي إلى قياس التمثيل، ليقول فيهما ما قيل في الدلالة!.

يعتبر روبير مارتان أن أحد مفاتيح الاشتغال الدلالي اليوم هو أنه يمكن التخلي عن الحقيقة. والمقاربات الألسنية تعمل على «ظروف الحقيقة» فقط، أو «الحقائقية». ثم إنّ «المنطق الثنائي لا يكفي، الحقيقة ها هنا متعددة القيمة». فلا تقتصر على الحق والباطل، بل تشمل الأكثر والأقل صحةً، والأكثر والأقل

بطلانًا[١].

وإذا كان هذا واقع علم الدلالة ومنطق المعنى – اليوم - بحسب مارتان، فلا يصح تسريته إلى منطق الاستدلال ومناهج التفكير. فلم يحصل في المنطق الحديث أن تخلى عن الحقيقة، ولو بنحو اتساق الفكر مع نفسه، دون الاتساق مع الواقع بالضرورة؟[٢].

٣.٤. غياب اليقين... والبديل

ما دام قياس التمثيل غير يقيني نظريًا، وما دام ضعفه ناشئًا من هذه الجهة؛ لذا لا بد من اعتماد أدلة كلامية يقينية. يأتي القياس العادي، أو ما سُمّي في بعض المراحل بقياس الشمول في طليعة البدائل، حيث ترجع مقدماته - كما هو متعارف عليه منطقيًا - إلى أواليات منطقية «واجب قبولها» (بتعبير الطوسي)، هي: الأوليات، والمحسوسات والمجرّبات والمتواترات والحدسيات والفطريات (أو القضايا فطرية القياس)[٣]. ومتى حصل التسليم بها وبمجموع مقدمات القياس، حصل العلم اليقيني بالنتيجة.

وأما الاستقراء، فمع أن التام منه غير متاح عمليًا، ومع أن الناقص ظنيٌّ بحسب الشائع بين المناطقة. لكن إذا كانت غاية التمثيل الذي تتوسله المناظرة، هي اليقين العملي (وهو ما يساوق الظن النظري)، يمكن أيضًا توسل الاستقراء لكونه أكثر إقناعًا؛ لأنه أقرب إلى الحس. هذا مع غضّنا الطرف عن محاولة السيد محمد باقر الصدر لجبر نقصه وتتميمه بالتوالد الذاتي. فذلك عالجناه في القسم الأول المنهجي المتعلق بالصدر.

---

(١) راجع: روبير مارتان، **في سبيل منطق للمعنى**، ترجمة وتقديم الطيب البكوش وصالح الماجري (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة ١، ٢٠٠٦ م.)، الصفحتان ١٥ و١٦.

(٢) راجع الصفحة ٢٣٠ من الكتاب.

(٣) يعتبر **الطوسي** في **تجريد المنطق** أن المبادئ ستة (الصفحة ٥٢)، كما أدرجناها آنفًا. وأما في كتابه **نقد المحصل** فقد ذكر خمسة مبادئ، ولم يذكر القضايا الفطرية القياس (الصفحة ١٣). ولعله اعتبرها من باب الأوليات.



لكن إلى أيّ مدًى، يُعتبر القياس معرفيًا ويقينيًا؟. هذا ما بيناه في القسم المذكور.

ومن الجدير ذكره أن البرهان القياسي الكلامي أعم وأوسع من القياس الفلسفي الصرف. حيث إن مقدمات الأول تتسع للعقليات النظرية والعقليات العملية، فهي سواء في اليقينية. كما يمكن للنقل أن يكون إحدى مقدمات القياس أو جزءًا منها. وأما الفلسفي فيقتصر على المقدمة العقلية دون النقلية، وعلى النظرية دون العملية. فالعمليات مصنفة فلسفيًا من المشهورات الجدلية فقط[1].

وثمّة استثناءٌ في البرهان الكلامي للاتجاه الأشعري المدرسي، بخصوص العقليات العملية، التي لم تكن جزءًا من أقيستهم أبدًا. فالأشاعرة لا يقرون بالحسن والقبح العقليَّين، وهما المنتجان للقضايا العقلية العملية. وإنما يؤمنون بالشرعيَّين فقط[2].

٣.٥. نقد منهج المعالجة

نختم بنقدنا للبناء المنهجي للاستدلال الكلامي: القياس والمماثلة. حيث يغيب جانبُ التعريف عن هذه المعالجة، مع الحاجة إليه في بحث القياس والمماثلة والذات والصفات والشاهد، وهو ما حاولنا جبره في نقدنا الداخلي لاستعمال المفاهيم والمصطلحات وفي نقدنا لاستعمال الذات والعين والصفة. كما يغيب التبرير عن عموم المعالجة، ما عدا دفاع عبد الرحمن عن خرق بعض مبادئ المنطق الأرسطي.

عرضنا في هذا الفصل للبنية الخطابية التداولية في قياس التمثيل: مسلماتها وعملياتها وقواعدها وخصائصها وصفتها العملية. كما بيّنا البنية المنطقية لهذا القياس: الخصائص وأصناف المماثلة. ونقدنا نواحي متعددةً في

---

(١) راجع: برنجكار، مصدر سابق، الصفحة ١٩٨.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ١٩٩.

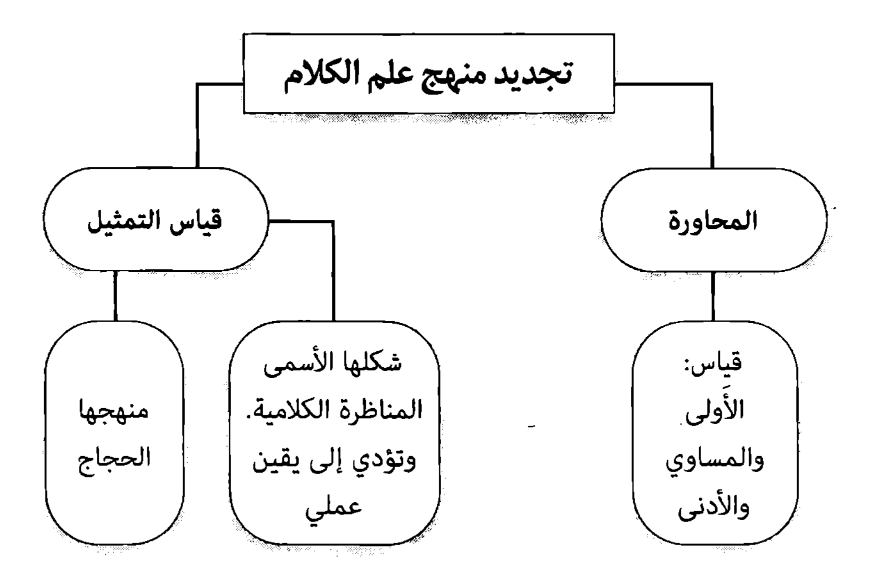


التمثيل الكلامي. وتوقفنا طويلًا عند زعم خرق المماثلة لمبدأ الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض: عرضًا ونقدًا.

وعرّجنا قبل ذلك إلى أساليب المتكلمين: حدّها وما هو الصحيح في تقسيمها، ومدى مقبولية قياس التمثيل عند المناطقة والمفكرين.



مسار معالجة تجديد المنهج الكلامي عند عبد الرحمن





خلاصة القسم الثاني

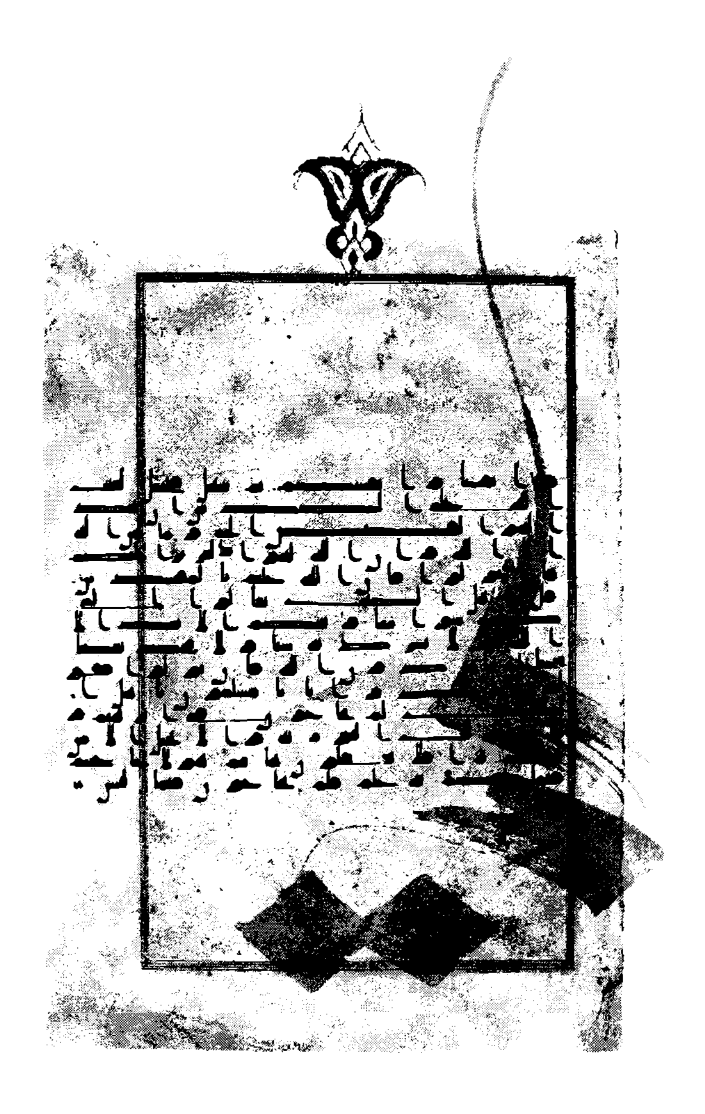


عالجنا في هذا القسم -عرضًا ونقدًا- محاولة طه عبد الرحمن في التجديد المنهجي لعلم الكلام. فكانت دراسة قياس التمثيل، ودراسة توظيفه في المناظرة والحجاج، ومكان كلّ ذلك في نظرية الحوار.

وصل عبد الرحمن ذلك بالحوارية وهي ممارسة تراثية، نجد لها حضورًا في عصرنا الحاضر؛ لذلك توقف عند أهميتها وشروطها ومراتبها. والمحاورة هي إحدى هذه المراتب، وهي مربط الفرس. فبحسب عبد الرحمن يختص منهج المحاورة بالمقال الفلسفي، دون منهج البرهان، الذي يعقِم إنتاجيته. وها هنا تكمن علاقة علم الكلام بالحوارية، باعتبار أن المناظرة هي منهج علم الكلام. والمناظرة هي الشكل الأرقى للمحاورة، وتؤدي إلى يقين جديد، هو اليقين العملي. وكلُّ علم يُعد فلسفيًا بقدر ما يحتوي منهج المحاورة. بهذا يكون علم الكلام، أشدَّ العلوم الفلسفية الفرعية تفلسفًا.

واجتهدنا في إيجاد تمييز بين المناظرة وقياس التمثيل؛ لأن عبد الرحمن يضعهما معًا في سياق التجديد، دون أن يعلِمنا بحقيقة العلاقة بينهما ولا المائز بينها. وقد خلصنا إلى أن المناظرة منهج عرض، وأما التمثيل فمنهج إثبات، لا بد أن يستعين بهما علم الكلام الجديد، كما يريد عبد الرحمن.

وللتمثيل عمومًا، وللتمثيل الكلامي خصوصًا، خصائص خطابية ومنطقية وعمليات وقواعد... قمنا بعرضها، ونقدها أنّى وجدنا للنقد ضرورةً.



القسم الثالث:
بين العَلَمَين:
تطبيقات ومقارنات



الفصل الأول:
الدليل الاستقرائي على وجود الله بين الأرسطيين والتجريبيين

كيف طُبِّق الاستقراء، أو كيف يجب أن يُطبَّق، حين الإجابة على سؤال: كيف يُثبَت وجودُ الله؟.

سوف تكون تطبيقات، لا تطبيق واحد، فقد تقدّمت معنا تبريرات لا تبرير واحد. ولا بد من تسليط الضوء في هذه التطبيقات على النقد النظري للصدر على تبرير الأرسطية وتبريرات التجريبيين. وهذا ما يقدِّم ويمهّد للدليل الاستقرائي الاحتمالي على وجود الله عند الصدر؛ لأن نظرية الاحتمال جاءت تعقيبًا على محاولات الآخرين: أرسطيين وتجريبيين.

أولًا: وجود الله بحسب العقلانية الأرسطية

لا تواجه العقلانيةُ الأرسطية مشكلةً في إثبات وجود الله ككائنٍ لا تراه ولا تحسّه الكائنات الأخرى في العالم. فهذه العقلانية مؤمنة بمبادئ قبلية سابقة على أية تجربة حسية، تنطلق منها منظومتها المعرفية؛ لذلك لن تواجه مشكلةً في الإيمان بوجود بالله، الذي لن نستطيع تجريب وجوده حسيًا وبالمباشرة أساسًا.

وسوف تمرّ لاحقًا الإشارة إلى دليل العقلانيين في سياق المقارنة بين قياس الشمول وقياس التمثيل، كدليلَين على وجود الله. غير أننا حينها سنعرض دليلهم في إطار القياس التمثيلي. وما نريده في المقام، هو الدليل في سياق سؤال الاستقراء.



وقبل عرض الدليل الاستقرائي، ثمّة جانبٌ يهمُّنا جوسُ خِلالِه، وهو مشتركٌ مع دليل القياس التمثيلي، بل وقياس الشمول أيضًا. إنه العلية ومبدأ العلل. هو داخل في إحدى مقدمات قياس الشمول، ثم إنّه يرتبط بأحد أساسَي الاستقراء. ونحن نبرزه ها هنا.

١. مبدأ العلية ومبدأ العلل... أرسطيًا

لا نأخذ مبدأ العلية في مقامنا بالنظر إلى ظواهر الطبيعة مفردةً مشتتةً. بل تشكّل الطبيعة بتمامها ظاهرةً نبحث عن مبدئها. والعلية هنا هي تلك القوة التي أَخرجت الطبيعة إلى حيز الوجود، أو أوجبت وجودها. بعد أن كان وجودُها ممكنًا لا أكثر، ممكنًا يتساوى معه إمكان العدم. فالعلية هنا هي مبدأ كل العلل الثانية. العلية هنا هي الله.

ونجد غيرَ صوغٍ عقلاني أرسطي لهذا المبدأ. من ذلك:

أ. إن كلَّ حادثة ممكنةُ الوجود. ومعنى «الإمكان» أن الوجود والعدم بالنسبة إلى هذه الحادثة سيّان. فلكي توجد الحادثة، لا بد أن يترجح وجودُها على عدمها. ولا بد في رجحان الوجود على العدم من مرجِّح؛ لاستحالة ترجُّح أحد المتساويَين على الآخر بلا مرجّح. وهذا المرجّح هو العلة. وهذه العلة هي الله. والله هو الموجب لوجود كل الحوادث الممكنة.

ب. كل ماهيةٍ ممكنةٌ بذاتها، لا توجد ما لم يجب وجودها. فالوجود إذن مساوق للوجوب. وكل ماهية ممكنة، لا يمكن أن تجب إلا بسبب خارجي؛ لأن معنى كونها ممكنةً أن نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية. ومعنى الوجوب: ترجّح نسبتها إلى الوجود؛ فما لم يُفترض وجود شيء آخر تستمدُّ منه الوجود، تظل نسبة التساوي إلى الوجود والعدم ثابتةً.

فما دام الوجود مساوقًا للوجوب، وما دام وجود الماهية الممكنة ممتنعًا من النشوء إلا من سبب خارجي - فمن الطبيعي حينئذٍ أن لا توجد هذه الماهية إلا بسبب خارجي، هو الله[1].

---

(١) راجع: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، الصفحتان ٢٦٦ و٢٦٧.



نلاحظ في هذَين الصوغَين لتقرير معلولية الممكن للواجب: افتقار مبدأ العلية واحتياجه إلى مبدأ آخر، هو قبح الترجيح بلا مرجّح؛ ما يدحض أوّليته المنهجية. وهذا المبدأ عقلي من مشهورات الفلاسفة ومسلّماتهم، مضافًا إلى بعض المتكلمين لا عمومهم، كالمعتزلة أوليًا والشيعة ثانويًا. فلا يرى الأشاعرةُ قبحَ الترجيح بلا مرجح، وإنما يرجِّح الله ما يشاء كيف يشاء، ولا يُسأل عما يفعل والناس غيره يُسألون. وأما الشيعة، فيرون أوليًا رأي الأشاعرة من عدم وجود أولية مشهورة (من هذا القبيل) تلزم الباري بأحكام العقلاء، وهو مطلَق المطلَقات، ولا يقيَّد بقيد. ولكن رأي الشيعة ثانويًا يطابق رأي المعتزلة، لأن الله قد كتب على نفسه أن يجري مجاري العقلاء في أحكامهم.

وإذا كان مبدأ العلية محتاجًا إلى هذا المبدأ المسلَّم المشهور لدى جماعة من المسلمين المتأثرين بـ«أرسطو»، لن يكون حينئذ أوليًا؛ لأن الأولي لا يبرهن ولا يعتضد بغيره.

٢. الاستقراء ووجود الله... أرسطيًا

وأما لناحية الدليل الاستقرائي على وجود الله أرسطيًا، فسوف نقوم بصوغه انطلاقًا من الإطار النظري المتقدم:

١) تعداد الظواهر وتتبّعها.

٢) مبدأ «التجربة» كأولية قبلية.

إذا استقرأنا ظواهر العالم (ما سوى الله)، أو الطبيعة أو الكون كتحديد أدق، فسوف نجد أنها حادثة ومتجددة. ونحتمل أن قوةً خارجيةً أوجدتها، مثلما نحتمل كون وجودها صدفةً. ولكن نظرًا إلى كثرة ظواهر الطبيعة، فإن الصدفة لا تتكرر لا دائميًا ولا أكثريًا. فيتعيّن أن يكون وجود هذه الظواهر مستندًا إلى قوة خارجية. وهي الله.

= قال ابن سينا: «وجود كل ممكن الوجود هو من غيره» (المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٧).



من الواضح أن هذا الدليل الاستقرائي هو قياس في الحقيقة، كما مرّت الإشارة إليه سابقًا. هو قياسٌ صغراه مقدمةٌ استقرائية وكبراه مقدمة أولية. كأننا بهذا الصوغ نفكّك المقدمة التقليدية لقياس الشمول: «العالم حادث»[1]، نفككها إلى صغريات ظواهر العالم الحادثة، وأسميناها بمقدمة استقرائية.

نعم إذا تسالمنا مع طرح الصدر بأن مبدأ التجربة استقرائي أيضًا، وليس قبليًا، تكون كلتا مقدمتَي القياس استقرائيتَين. وإنما ألّفناهما ضمن قياس.

وهذا بمعنى ما، يبيّن تآلف القياس والاستقراء، وإمكان الجمع بينهما في عمليات الاستدلال، وعدم تعاندهما أيضًا.

ثانيًا: وجود الله بحسب اتجاهات التجريبية

إذا يمّمنا شطر التجريبيين عمومًا، فلا بدّ من بناءٍ مختلفٍ للدليل على وجود الله. بناءٌ يستبعد كلَّ قضيةٍ أو مقدمةٍ قبليةٍ، مثل: قضية استحالة الترجيح بلا مرجح أو قبحه، قضية نفي تكرار الصدفة دائمًا أو على الأكثر (على تقدير كونها قبليةً غير استقرائية).

وإذا استعان بعض التجريبيين بقضايا من هذا القبيل كمبدأ السببية، فلأنها بنظرهم غير قبلية؛ فهي عندهم قضايا ثابتة باستقراءات سابقة.

وسوف نسعى إلى بلورة صوغٍ تجريبي لدليل وجود الله، بمراعاة اتجاهات التجريبية، المذكورة آنفًا. مع أن نقصًا يعتور بعضها، وقد أمكننا سدّ بعضه لا كلّه. وقد جاءت محاولتنا في مقابل مواقف لبعض الفلاسفة، وظّفت هذه الاتجاهات في نفي وجود الله. غير أننا وجدنا أنها قد وُظّفت بصورة خاطئة في هذا السياق.

فكيف يكون الدليل على وجود الله بحسب اتجاهات التجريبية؟.

---

(١) راجع: الصفحة ٢٣٥ من الكتاب.



١. وجود الله واتجاه اليقين

مضافًا إلى المحددات العامة للتجريبية، ثمّة محددٌ إضافي يتعلق باتجاه اليقين، حيث إن احتمال الصدفة النسبية يبقى قائمًا نظريًا. وإنما يعمل الطرح التجريبي على إلغائه عمليًا. وبذلك يصل أصحاب هذا الاتجاه إلى ما يسمونه باليقين.

لهذا يمكن لنا صوغ الدليل على وجود الله بحسب اتجاه اليقين بالآتي:

بعد التتبع للظواهر الطبيعية المختلفة، نجد أن كلَّ ظاهرةٍ موجودة لا بد أن تنشأ بسبب ظاهرة أخرى تسبقها زمانًا؛ لأن وجودها صدفةً، وإن كان محتملًا؛ لكن هذا الاحتمال يضعف مع ملاحظة الظواهر الأخرى. وهكذا العالم كله، لم يوجد صدفةً. وإنما أوجده الله.

في الحقيقة، تواجه هذا الدليلَ بعضُ الصعوبات، إذا اقتصرنا على مسلّمات التجريبية. فهو يحمل نوعًا من القفزة الطفروية من السببية بين الظواهر الطبيعية إلى السببية الإلهية للوجود. نحن نعتبر أن مسلمات التجريبية، لا تكفي وحدها لبلوغ السببية الإلهية. فنفي احتمال الصدفة (ولو عمليًا)، يمكن القبول به في الظواهر الطبيعية المتلاحقة الآن. وأما أصل وجود الطبيعة، فتتساوى فيه فرضيتا: السببية الإلهية والصدفة. فلا مشاهدة تجريبية كافية، تساعد على ترجيح السببية الإلهية؛ لأن خلق العالم لم يتكرر أمام أعين المستقرئ، حتى يتولد في نفسه اليقين العملي بالسببية الإلهية، وتضعف في نفسه فرضية الصدفة.

بعبارة أخرى: مواجهة العقل لفرضية السببية الإلهية تشبه مواجهته الأولى للسببية الطبيعية، التي تساوي في تلك اللحظة إمكان فرضية الصدفة. وإنما عمل على تقليل احتمال الصدفة في الطبيعة كثرةُ المشاهدة والمعاينة. وأما السببية الإلهية، فلا تتكرر مقتضياتها العيانية.

ربما يحتاج التجريبيون إلى مسلّمات مضافة، حتى ترقى تجريبيتهم إلى إثبات وجود الله. من قبيل فكرة الخلق المستمر. وهي الفكرة التي حفل بها الفكر الفلسفي الوسيط. ومن أعلامها: ديكارت.

ولهذه الفكرة بعدٌ إضافي عند الصوفية، وتحديدًا مذهب ابن عربي (ت.



١٢٤٠ م.) في وحدة الوجود: الوجود المعار (حتى الإنساني منه)، الذي يحتاج إلى مددٍ في كلِّ لحظة لكي يستمر.

كما نجد تجليًا لها في نظرية الحركة الجوهرية عند ملّا صدرا، الذي جعل الوجود مراتب لا أنواعًا. فتكون المرتبة الضعيفة متصلةً بالمرتبة الكاملة وجوديًا، وتستمد منها وجودها في كل لحظة. مثل بصيص النور الخافت، الذي يتصل بنور الشمس الساطعة. ولو انقطع نور الشمس للحظة، لتلاشى بصيص النور بأقل من لمح البصر.

هذه بعضٌ من الأفكار الداعمة والرافعة. تحتاج التجريبية اليقينية إلى تكييفها في منظومتها الخاصة. كما نلاحظ في هذا الصوغ أنه يتقولب بقالب القياس الاقتراني أو نوع من قياس الشمول، حينما يحتاج إلى مبدأ التجربة، المتكرر ذكره.

وسوف يحاول الصدر عرض صوغ استقرائي بحت، ينطلق من الخاص إلى العام. ويحفظ للاستقراء طبيعته الخاصة المستقلة عن القياس وعن أيّ مبدأ قبلي. وهو أمر سنعرضه في حينه.

لكن من جهة أخرى، يؤكد هذا الصوغ مرةً أخرى على تآلف القياس والاستقراء في الاستدلال، بعد أن أكّد صوغ العقلانية الأرسطية على هذا التآلف من قبْل.

٢. وجود الله واتجاه الترجيح

إذا صرنا إلى اتجاه الترجيح، فهذا لا يعني خلع الصوغ التجريبي السابق. وإنما يحتاج هذا الصوغ التأكيدي إلى تعديل بحسب اتجاه الترجيح، الذي حاول أن يبدو أكثر واقعيةً بالنسبة إلى احتمال الصدفة؛ فلم يلغه. وإنما اعتبر أن احتمال الصدفة يتضاءل مع تكرار مشاهداتنا للظواهر التي تقترن إحداها بالأخرى.

لهذا سيكون حسم مسألة وجود الله مع هؤلاء أقل جزمًا. بل سيبدو ضعيفًا نظرًا لنقدٍ سابق بيّنا فيه مشكلة الطفرة بين علية ظواهر الطبيعة وعلية الله للعالم.



وإذا كان دليل الترجيحيين يقوم على تكرار حالات المشاهدة، فإننا لم نشاهد خلق العالم البتة، وحينئذ سيكون احتمال الصدفة مكافئًا لاحتمال خلق العالم. ولن يتضاءل الأول أو يقوى الثاني، إذا بقينا ملتزمين بالتصوير النظري لدليل الاستقراء عندهم.

٣. وجود الله والاتجاه النفسي

ولا بد أن نطل أخيرًا على الاتجاه النفسي، الذي يضفي على دليل الاستقراء بُعدًا ذاتيًا ونفسيًا. لا بد - والحال هذه – أن يصبح الصوغ التجريبي لدليل وجود الله معدَّلًا. يربط بين المشاهدات المتكررة، أو بتعبير أدق: ينطلق من تكرار المشاهدات، المولِّد لانطباع التعدّد. وانطباع التعدد يعوّد الذهنَ الفردي على الربط العلّي بين الظواهر. ومن ثم الربط العلّي بين العالم والله. أو بتعبير أصح: بين فكرتنا عن العالم وفكرتنا عن الله.

ثمّة مشكلةٌ سوف يعانيها الاتجاه النفسي في قيمة الدليل الاستقرائي وفي صوغنا لدليل وجود الله بناءً على أسس هذا الاتجاه. هي مشكلة الذاتية المتجردة عن الواقع الموضوعي. مع هذه المشكلة، سوف يمسي الإيمان بوجود الله إيمانًا شخصيًا فرديًا، لا يمكن تعميمه أو البرهنة عليه للآخرين... إيمانًا منعزلًا عن الواقع والآخرين، منعزلًا عن الله أيضًا، ككائنٍ يوجد بذاته بمعزل عن وجودنا وعن تصوراتنا عنه!.

هذا هو صوغنا التجريبي وتعديلاته المختلفة المراعية لهذا الاتجاه التجريبي أو ذاك. ومثله مثل الصوغ الأرسطي، لا يسلم من النقد.

ثالثًا: ماذا عن وجود الله والرجل العادي؟

قد يتساءل القارئ: ماذا عن الرجل العادي؟ كيف يثبت وجود الله، انطلاقًا من تفسيره للاستقراء الناقص؟.

إن الفذلكة التي صاغها الصدر لتفسير الرجل العادي للاستقراء، سوف

تمنع هذا الرجل نظريًا من الاستدلال على وجود الله. حيث إنها ربطت بين هذا التفسير وشرطية معرفة الرجل سلفًا بأن السبب يوجد في الطبيعة، عندما يوجد المسبّب فيها. فإذا كان لا بد من كون السبب في الطبيعة، فأين هو الله، مسبّب الأسباب. ولماذا لا نراه ولا يراه الرجل العادي؟. أن يكون في الطبيعة، يعني أن يكون محسوسًا مثلها.

لأجل ذلك نتحفّظ عن هذا الشرط، الذي وضعه الصدر، ولم يضعه الرجل العادي. وقلنا بأن هذا الرجل، إنما يرى لكل مسبَّب سببًا، أنّى يكون هذا السبب!.

ويؤكّد ما قلناه العبارة الاستقرائية المشهورة عن الرجل الأعرابي، حينما سئل عن دليله على وجود الله، فقال:

«البعرة تدل على البعير، والروث على الحمير، وآثار الأقدام على المسير، فسماءٌ ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحارٌ ذات أمواج، أمَا تدل عِلى العالِم القدير»[1].

بذلك نكون قد صغنا دليل وجود الله بحسب الأرسطيين وبحسب اتجاهات التجريبية. ولم يكن صوغًا مفترقًا مشتتًا، وإنما صوغ تعديلٍ على الصوغ، وتعديلٌ على التعديل. يحتِّم ذلك الإطار النظري لكل موقف واتجاه.

---

(١) تتكرّر هذه العبارة وأشباهها في كتب التفسير الوسيطة والحديثة. من هذه الكتب:

صدر الدين الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم** (قم: منشورات بيدار، الطبعة ٢، ١٩٨٨ م.)، الجزء ٢، الصفحة ٨٧.

ابن شهر آشوب، **متشابه القرآن ومختلفه** (قم: منشورات بيدار، الطبعة ١، ١٩٩٠ م.)، الجزء ١، الصفحة ٤٧.

الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ٣، ٢٠٠٠ م.)، الجزء ٢، الصفحة ٣٣٤.

محمود الآلوسي، **روح المعاني** (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ١٩٩٥ م.)، الجزء ١٣، الصفحة ٢١٨.



الفصل الثاني:
دليل الشهيد الصدر الاستقرائي الاحتمالي على وجود الله

قبل أن يدخل الصدر في دليله على الوجود الإلهي، قام بتبرير أصل الاستدلال على هذه الحقيقة. ثم دخل في دليله: نظريةً وتطبيقًا.

فكيف تطبَّق هذه الترسيمة النظرية، التي اختطها السيد محمد باقر الصدر، على مشكلة وجود الله؟. أو بصوغٍ أدق: كيف طبّق الصدر ترسيمته النظرية على هذه المشكلة؟. وهل يوجد توافقٌ بين النظري والتطبيقي؟.

أولًا: هل يحتاج وجود الله إلى دليل؟!

بدايةً، يعتبر الصدرُ أن الإنسان آمن بالله منذ «أبعد الأزمان». وقد سبق هذا الإيمانُ «التجريد الفكري الفلسفي»، و«الفهم المكتمل لأساليب الاستدلال». بل يترقى الصدرُ مشيرًا إلى أن العبادة والتوحيد والارتباط الروحي بالله، كانت أمورًا قديمةً كذلك[1].

ومع أن هذا الاعتبار يتطلب توثيقًا تأريخيًا؛ لأنه زعمٌ في تاريخ الإنسان. غير أنه اكتفى بهذه الإشارة. ولكننا لا نحتاج مع الرجل إلى التوقف أكثر من ذلك؛ لأن سياقنا، ليس في الإيمان الفطري الساذج، بل في أساليب الاستدلال غير الفطرية.

---

(١) راجع: **موجز أصول الدين**، مصدر سابق، الصفحة ٩٩.

ونسجّل تحفظًا عابرًا على وصفه التجريد الفكري بالفلسفي. فالتجريد عملية عقلية فقط، أنّى كانت، ولا تتصف بأكثر من ذلك، سواء كانت في الرياضيات أم في الفلسفة أم في المنطق... هو وظيفة عقلية لا فلسفية.

لماذا يبدأ الصدرُ بالإشارة إلى فطرية العلم بالوجود الإلهي؟

ثمّة فكرة يطويها الصدر في هذا السياق. وهي الوثوق بحقيقة الوجود الإلهي وظهورها بذاتها، بل هي أظهر حقيقة؛ لأن الوجود الإلهي أصلي وأساسي، وأما وجود غيره ففرعي، و«مُعار» كما يعبّر ابن عربي. فكيف يكون وجود العالَم ظاهرًا، ولا يكون وجود الله ظاهرًا بحسبه؟!. لا نريد أنه حقيقة حسية في ذاتها نباشرها ونعاينها، بل إن النفس تميل وتنزع إلى ذاك المطلق، الذي يسمَّى في العربية بالله، ويسمّى بأسماء وألفاظ أخرى في لغات أخرى. وحتى الشعوب والجماعات التي آمنت بغير الله، نجدها قد هدفت نحو صفة أو كمال مطلَقَين: كالقوة والقدرة والحياة والعلم والحكمة...، والتي ظنت أنها موجودة في ما آمنت.

ليست هذه الحقيقة المطلقة حسيةً، لكن لها آثار ولوازم حسية كثيرة، تعتبرها بعض العقول الفطرية إشارات وعلامات على الوجود الإلهي.

ومع هذا، قد يركِّب العقلُ الفطري مقدماته وملاحظاته بطريقة ما، أو ينطلق من مواد مقدمات (مواد قضايا) تُغيّر مسار النتيجة... كلُّ ذلك يؤدي به إلى عدم الإيمان بالله أو عدم وجدان الدليل على وجود الله.

وأحيانًا، يكون هذا الإلحاد لا عن دليلٍ على عدم الإله. وإنما لعدم وجود دليلٍ مقنع بوجود هذا الإله. نُسب إلى هيدجر (ت. ١٩٧٦ م.) إنكار وجود الله لأجل الجهل به. يسمّي عبد الرحمن بدوي هذا الإنكار بـ«الإلحاد النظري السلبي». وفي الإطار نفسه، ارتبط الإلحاد بالنزعة اللا أدرية مع هربرت سبنسر (ت. ١٩٠٢ م.) وآخرين[١].

---

(١) راجع: بدوي، **موسوعة الفلسفة**، مصدر سابق، الصفحتان ٢١٩ و٢٢٠؛ راجع: مرتضى مطهري، **التوحيد** (بيروت: مؤسسة أم القرى، الطبعة ١، ٢٠٠٣ م.، الصفحتان ٢٦ و٢٧.



هذا وسابقه يفرضان الحاجة إلى جهد كلامي وفلسفي نظري؛ لاجتراح أدلة على وجود الله.

فهل هذه الأدلة من نمط واحد عند الصدر؟ أم هي متنوعة؟.

ثانيًا: الدليل العلمي الاستقرائي على وجود الله

١. أنماط الأدلة على وجود الله

في بحثه لأنماط الدليل على وجود الله، لا يستعمل الصدرُ لفظَ الجلالة (الله)، وإنما يكرّرُ استعمال لفظ الصانع. ومع أنه لم يستعمل لفظ المرسل، تبعًا لتصنيفه الاعتقادات إلى: المرسل، والرسول والرسالة، فإننا سوف نستعمل غالبًا لفظ الجلالة بقصد التسهيل. فما هي أنماط الدليل على وجود الله؟ وهل هي سواء عنده؟.

يصنّف الصدر أدلة وجود الله إلى نمطَين: الدليل العلمي والدليل الفلسفي. ويعرّف الدليل العلمي بأنه: «كلُّ دليل يعتمد على الحس والتجربة، ويتبع منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات»[١]. وقد نلحظ في الدليل اعتمادًا على مبادئ الرياضة والمنطق الصوري الشكلي. ويُعتبر مبدأ عدم التناقض أساس هذه المبادئ[٢]. وأما الدليل الفلسفي، فهو «يعتمد لإثبات واقع موضوعي في العالم الخارجي على معلومات عقلية، إضافةً إلى مبادئ الرياضة والمنطق، والمعطيات الحسية والاستقرائية[٣].

ويقصد الصدر من المعلومات العقلية خصوص القبلية منها، السابقة على التجربة والحسي والاستقراء. لذا يقول الصدر بعد تعريف الدليل الفلسفي بأنه «يختلف عن الدليل العلمي في تعامله مع معلومات عقلية لا تدخل في نطاق مبادئ... الرياضي»[٤].

---

(١) راجع: **الموجز**، مصدر سابق، الصفحة ١٢٣.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحتان ١٥٣ و١٥٤.

(٣) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ١٥٢.

(٤) الموضع نفسه.



٢. تفضيل النمط العلمي الاستقرائي الاحتمالي

يصرّح الصدر أن الدليل الأفضل عنده هو «الدليل الحسي». والدليل الحسي عنده هو الدليل الاستقرائي الاحتمالي. كذلك هو الدليل الذي فضّله **القرآن** على ما سواه، نتيجة إلفات آياته لمظاهر الحكمة والتدبير، كما يحدّد الصدر. ولهذا التفضيل وتلك الأفضلية تبريرات عدة، عرضها الصدر في غيرِ كتابٍ له:

أ. التقاء العلم المعاصر والإيمان بوجود الله في الاستقراء. فالأسس التي تقوم عليها الأدلة التجريبية هي نفسها الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات وجود الصانع. كلا الاستدلالَين استقرائي في طبيعته، وتجري فيهما مرحلتا التوالد. العلم يؤدي إلى هذا الإيمان، والإيمان يؤدي إلى العلم المذكور، ولا فصل بينهما.

ب. ركّز **القرآن الكريم** على معنى القصد والحكمة وكرّره في آيات كثيرة[1].

---

(١) ندرج نماذج من هذه الآيات في الحاشية، حتى نحافظ ما استطعنا على الطبيعة الفلسفية للبحث. من هذه الآيات:

﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِى خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِى قَدَّرَ فَهَدَى * وَالَّذِى أَخْرَجَ الْمَرْعَى [الأعلى ٤] فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى﴾، [سورة **الأعلى**: الآيات ١ إلى ٥].

﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾، [سورة **البقرة**: الآية].

﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾، [سورة **الغاشية**: الآيات ١٧ إلى ٢٠].

﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾، [سورة **النمل**: الآية ٨٨].

﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾، [سورة **فصلت**: الآية ٥٣].

﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، [سورة **البقرة**: الآية ١٦٤].

﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ * ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾، [سورة **الملك**: الآية ٣].



يرجِّح الصدر سبب ذلك إلى الارتباط المنطقي المبيَّن في التبرير السابق. ويجد أن هذه الآيات المنبّهة على وجود الله؛ بالوقوف على القصد والحكمة في مظاهر العالم، جاءت كذلك؛ لأن الزمنَ زمنُ «تطلع الإنسان نحو العلم».

ت. إن الدليل الاستقرائي «أقرب إلى الفهم البشري العام»، و«أقدر على ملء وجدان الإنسان»، وبعثه وتحريكه وبنائه. أما البراهين الفلسفية فمجردة ونظرية، لا يتعدى تأثيرها وجدانَ الفلاسفة(١).

لماذا تقدر التجربةُ على ملء الوجدان أكثر من التجريد؟

إن «الإنسان خُلق حسيًا أكثر منه عقليًا». يسلّم ويستجيب لحسه أكثر مما يستجيب لعقله. الحسّ يهزّ الإنسان ويحرّكه، ويبنيه وينشئه من جديد، ويزعزع ما لم يستقم من أفكاره.

للمدركات العقلية تأثيرها أيضًا، لكنه تأثير ضعيف نسبةً إلى ذلك التأثير الذي للحس، بسبب الغموض الذي يكتنفها، ولكونها تَدخل الذهن «بقوالب غير محددة وغير واضحة»(٢).

٣. تقريب النمط الاستقرائي الاحتمالي للعموم

نعود إلى الدليل العلمي، الذي يسيّره الصدر وفق الاحتمال والاستقراء. ولم يسيّره طبقًا «للصيغ المعقدة» والدقيقة للدليل الاستقرائي القائم على الاحتمال، والذي بيّناه نظريًا في مفهوم الاحتمال وفي التوالدَين: الموضوعي والذاتي. نظن أن ذلك لغاية اجتناب التطويل، واجتناب التجريد المعقد، الذي لا يتلاءم مع «مخاطَبي الوحي« وجمهور علم الكلام.

ما اقتصر عليه الصدر، هو تقريب منهج الاستقراء الاحتمالي إلى ذهن

---

(١) راجع: الصدر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، مصدر سابق، الصفحتان ٥٠٧ و٥٠٨.

(٢) راجع: الصدر، **أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف** (بيروت: دار التعارف، لا طبعة، ٢٠٠٥ م.)، الصفحتان ٤٦ و٤٧؛ **راجع: الموجز**، مصدر سابق، الصفحة ٢٢٠.



جمهور علم الكلام. قرّبه لأنه «نفس المنهج [والصحيح: المنهج نفسه] الذي نعتمده في استدلالاتنا التي نثق بها... في حياتنا اليومية... أو في البحوث العلمية التجريبية على السواء»(١).

نختار من هذا التقريب مثالَين صاغهما الصدر:

«حين تجد أن طبيبًا ينجح في علاج حالات مرضية كثيرة فتثق به، وتتعرف على أنه طبيب حاذق«. «والعالِم الطبيعي في بحثه العلمي، حينما لاحظ خصائص معينةً في المجموعة الشمسية، فيتعرف في ضوئها على أنها كانت أجزاء من الشمس وانفصلت عنها»(٢).

وهكذا أمثلة أخرى مشابهة، يسوقها الصدر، ويريد تنويعها واختيارها من حياتنا اليومية ومن عمل العلماء.

وتكميلًا للتقريب، يعدّد الصدر الخطوات الخمس للدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات، والتي سيطبّقها في مشكلة وجود الله. هذه الخطوات:

- **الخطوة الأولى**: المشاهدة الحسية للظواهر وملاحظتها وتجميعها.

- **الخطوة الثانية**: تفسير هذه المشاهدات، بالرجوع إلى فرضية محددة.

- **الخطوة الثالثة**: مع افتراض عدم صحة هذه الفرضية، يكون احتمال اجتماع كل هذه الظواهر وتواجدها معًا ضئيلًا جدًا، «كواحدٍ في المائة أو واحدٍ في الألف«.

- **الخطوة الرابعة**: صدق الفرضية. والدليل على صدقها «وجود تلك الظواهر التي أحسسنا بوجودها في الخطوة الأولى«.

- **الخطوة الخامسة**: درجة إثبات تلك الظواهر للفرضية المطروحة... يتناسب عكسيًا مع احتمال عدمها، ومع افتراض كذب الفرضية المطروحة ووجود كل تلك

---

(١) راجع: **الموجز**، مصدر سابق، الصفحة ١٣٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ١٢٨ و١٢٩.



الظواهر في آن معًا. «وكلّما كانت هذه النسبة أقل، كانت درجة الإثبات أكبر، حتى تبلغ في حالات اعتيادية كثيرة إلى درجة اليقين الكامل بصحة الفرضية»[١].

٤. تطبيق الدليل الاحتمالي على وجود الله

كيف تُطبَّق هذه الخطوات في محاولة إثبات وجود الله، أو كما يعبّر الصدر: «إثبات الصانع الحكيم»؟.

في إجابة الصدر التطبيقية عن هذا السؤال، سوف يتنقّل بين ظواهر الطبيعة ومشكلة وجود الله. فكيف طبّق الصدر خطوات دليل الاحتمال؟

نجد هذه الإجابة التطبيقية في نصٍّ مطوَّل يعرض فيد دليل وجود الله بحسب الاستقراء الاحتمالي. وقد آثرنا إدراجه في الملحق تجنّبًا لطول الاقتباس. وسنتعامل معه هنا بإعادة الصوغ والنقد.

وقد اتبع الصدر الخطوات نفسها، التي حدَّدها في التقريب النظري للدليل، وطبّقها حذوًا بحذو.

- **في الخطوة الأولى**: وهي خطوة الملاحظة والرصد والتجميع. يقول الصدر: «نلاحظ توافقًا مطَّردًا بين عددٍ كبيرٍ وهائلٍ من الظواهر المنتظمة، وبين حاجة الإنسان... تيسير الحياة له»، على نحو لا يمكن تبديل الظاهرة وإزاحتها، ولو حصل ذلك لخبت حياة الإنسان في الأرض. ولا يتيح المقامُ سردَ كل هذه الظواهر، فهي أكثر من أن تُحصى. ومع هذا، فقد ذكر الصدر أمثلةً كثيرةً حولها[٢].

تبدأ هذه الظواهر من الأفلاك، وفي ما بينها، ثم داخل الأرض: هواؤها وماؤها وقشرتها، وعلاقة كائناتها الحية بذلك. وغرائز هذه الكائنات الحية، والتركيب الوظيفي لأعضاء الإنسان (خصه بمثال الإبصار وتعقيداته)، وظاهرة الزوجية في كل هذه الكائنات.

---

(١) راجع: **الموجز**، مصدر سابق، الصفحتان ١٢٩ و١٣٠.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحات ١٤٠ إلى ١٤٤.

- **في الخطوة الثانية**: وهي خطوة التفسير والافتراض. فهذا التوافق المطرد والمستمر بين الطبيعة وضمانة الحياة البشرية، يفسَّر «بفرضية واحدة، وهي أن نفترض صانعًا حكيمًا لهذا الكون»، هدَف أن تكون الطبيعة ضامنةً للحياة البشرية[١].

- **في الخطوة الثالثة**: إذا كانت فرضية وجود الصانع الحكيم غير صادقة، فما هي درجة احتمال الصدفة في ذلك التوافق بين الظواهر الطبيعية وضمانة الحياة وتيسيرها؟. إن اعتبار هذا الاحتمال، يعني في الحقيقة «مجموعةً هائلةً من الصدف»[٢].

- **في الخطوة الرابعة**: احتمالُ «الصانع الحكيم« راجحٌ بدرجة عالية «لا يشوبها شك«.

- **في الخطوة الخامسة**: احتمال الصانع الحكيم راجحٌ بدرجةٍ عالية، واحتمال الصدفة مرجوح بدرجة عالية جدًا. كلّما «ازداد عدد الصدف، التي لا بد من افتراضها فيه»، ازدادت مرجوحيّته.

ومثل هذا الاحتمال المرجوح، «من الضروري أن يزول«. ويرى الصدر أن هذا الاحتمال المرجوح، لا يناظره احتمال صدفة في ضآلته في أيِّ استدلال على فرضية علمية[٣].

لم يفسّر الصدرُ ذلك. ونحن نفسّره بأن عدد الظواهر الملاحظة في أيّ استدلال علمي، يكون محدودًا، قياسًا على العدد الهائل للظواهر الملاحظة في الاستدلال على الصانع الحكيم. هناك نريد إثبات علة مفردة محدودة، وهنا نريد إثبات مبدأ العلل.

---

(١) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ١٤٤.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ١٤٥

(٣) راجع: المصدر نفسه، الصفحتان ١٤٥ و١٤٦.



٥. نقد التفضيل والتقريب والتطبيق

٥.١. نقد التفضيل

نوافق الصدرَ في حسيَّة الإنسان وفي كون الدليل الحسي أقرب إلى فهمه، وأكثر تأثيرًا في وجدانه. غير أننا **لا** نوافقه في اعتباره أن **القرآن** يلتقي مع العلم في الأسس المنطقية للاستدلال التجريبي الاستقرائي؛ لأنه عاصر وزامن بداية تطلّع الإنسان نحو العلم.

هذا الاعتبار يجانب الصواب تاريخيًا، ويلفه الإبهام أيضًا. فالعلم بالمعنى الوضعي، الذي تطلّع إليه الإنسان، هو مفهومٌ حديثٌ نسبيًا. يعود إلى القرن السادس عشر في أبعد تقدير. وقد جرت محاولات عدة لوضعَنة العلم، ولا سيما مع أوغست كونت في فكرة الأصنام، وفرنسيس بيكون في فكرة الأوهام. هذا التقدير الزمني متأخرٌ كثيرًا عن **القرآن**، الذي يعود إلى القرن السابع الميلادي.

كما نجد أن الصدر قد قلّل من شأن المدركات العقلية كثيرًا ووسمها بالغموض والتشويش وعدم التحديد...، مع أنها في الواقع ليست كذلك، وتتسم بالانتظام والتراتب والدقة، إذا كانت مستنبطةً ومصنّفةً. ثم إنّها تكون جليةً واضحةً في ذاتها، إذا كانت أوليةً قبليةً.

بل يمكن القول إن التشويش يحصل في الإحساسات، فهي تأتي مبعثرةً مشتتةً، شأنها شأن عالمها الذي أتت منه. والعقل هو من يقوم بتنظيمها وتركيبها، وهو مَن يضفي على العالم الطبيعي سمةَ النظام؛ بإعادة بنائه داخليًا وجوانيًا.

وفي ما يصنّف الصدر الدليل على وجود الله إلى نمطَين: علمي وفلسفي، نرى معاصرَه الشهيد الشيخ مرتضى مطهري يصنّفه إلى النمطَين نفسهما، لكنه يسمّي العلمي بشبه الفلسفي، وفي بعض الأحيان: نصف الفلسفي[1].

---

(١) راجع: **التوحيد**، مصدر سابق، الصفحتان ٤١، و٧٩.



ويظهر من هذه التسمية ومن سياق التصنيف أن قيمة الدليل العلمي غير تامة عند مطهري، وأنه يرجِّح ويفضِّل الدليل الفلسفي العقلي على أيِّ دليلٍ سواه. يقول مطهري: «استخدمنا هذا الوصف؛ لأن من المحال... تقديم معرفة الله بطريق علمي محض». لماذا يحكم مطهري بالاستحالة هنا؟.

توجد استحالةٌ استنادًا إلى مطهري؛ لأن «مهمة العلم [الطبيعي] التعريف بظواهر العالم»؛ لذلك لا بدَّ أن يكون المعلوم محدودًا، حتى يُكشف عنه. بينما لا يستطيع [العلم الطبيعي] وحده - بأي حال من الأحوال - الكشف للإنسان عن الله وتعريفه؛ لأن الله غير محدَّد بحدٍّ معين، فيكون خارجًا عن أدوات العلم والتجربة[1].

نعم، يمكن انضمام العقل والاستعانة به «لمعرفة الله عن طريق المخلوقات»، لكنه طريق آخر، هو طريق الفلسفة[2]. وهذا ما جعل طريقَ العلم تبعًا لموقف مطهري شبهَ فلسفي ونصف فلسفي.

يستوقفنا في موقف مطهري تصوُّره لحقيقة العلم. يبدو أنه يصوِّره بأنه إحاطةٌ بالمعلوم. غير أننا نرى أن هذا مرتبط بالمعلوم الحضوري، أي عندما يكون الشيء نفسه حاضرًا في النفس.. وأما في المعلوم الحصولي فإننا لا نعلم بالشيء، بل نعلم بصورته فقط. وحينئذ لن تكون الإحاطة حاصلةً أو مضمونةً، فلربما تكون الصورة ناقصةً، أو إسقاطيةً ذاتيةً، أو مركّبةً بين الذاتي والموضوعي.

ثم إنّ مطهري يساوي بين العقلي والفلسفي، حينما يعتبر أن الدليل الحسي الذي يستعين بالعقل دليلٌ شبه فلسفي. وهذا أيضًا غير تام في نفسه؛ لأن العقل أنحاء وأنواع: عادي ورياضي وبرهاني. لهذا نجد الصدر يعتبر المعقولات المؤسَّسة على مبدأ عدم التناقض رياضيةً، والمعقولات المجردة من المحسوسات عاديةً، والمعقولات المستنبطة من المبادئ القبلية برهانيةً.

---

(١) راجع: **التوحيد**، مصدر سابق، الصفحة ٦٠.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ٦١.



٥.٢. نقد التقريب

أ. ماذا عن الاحتمالات المتساوية؟

قد تكون هناك عدة فرضيات تفسِّر الظواهر. ولم يطرح الصدرُ السبيلَ لترجيح فرضيةٍ على أخرى، أو «تعزيز» فرضيةٍ أكثر من سواها. لم يبيّن الصدر ذلك لا في مقام الإجمال لجمهور علم الكلام في كتاب **الموجز** ولا في مقام تفصيل النظرية في كتاب **الأسس المنطقية**.

ب. الظواهر والدليلية:

يعتبر الصدر في الخطوة الرابعة أن مجموع الظواهر دليلٌ على صدق الفرضية.

هذا الاعتبار تعوزه الدقة. فالظواهر مجرد ظواهر، لن ترقى إلى الدليلية على فرضيةٍ ما. تفسّرُ الفرضية علاقةً ما بين الظواهر. وأما الظواهر نفسها، فلا تفيد دليلًا بنفسها، لا مجتمعةً ولا منفردةً.

ليس الدليلُ اجتماعَ الظواهر، بل الدليلُ هو ما نحبُّ تسميته تأثرًا ببوبر: «الحجة الدحضية» في الخطوة الثالثة. وهو ضعف احتمال اجتماع الظواهر مع عدم صحة الفرضية. الدليل هو ضعف الاحتمالات الأخرى.

ولو كان هذا دليلًا، لكان غريبًا عن سياق التوالدَين اللذَين شرحهما الصدر في **الأسس**، حيث قام الصدر هناك بالتنظير لسببيةِ محتملٍ ما، وتعزيز شروط هذه السببية.

ت. الحجة الدحضية... الغياب والغرابة:

الحجة الدحضية المذكورة في الخطوة الثالثة جديدة نظريًا على خطوات الدليل الاستقرائي الاحتمالي. بمعنى أن الصدر لم يتناولها في موطنها الملائم: كتاب **الأسس المنطقية**. فقد انصب جهده النظري هناك على ما يعزّز الفرضية المحتملة، لا ما يوهن الفرضية المضادة.

هذه الخطوة مهمّةٌ في حدِّ ذاتها. لكنها في الآن نفسه غريبة عن المعالم العامة للتوالد والنمو الاحتمالي. فالاحتمال ينمو تدريجيًا، بالاستمداد مما يعزّزه من شواهد وظواهر. بينما مع الخطوة الدحضية، يقفز النمو الاحتمالي فجأةً ودفعةً، إذا ما كُذِّب الاحتمال المضاد.

يتراءى لنا أن الحجة الدحضية قد تغني عن تعزيز الاحتمال. يكون هذا الأمر في حال وجود احتمالَين فقط. فإذا دُحض أحدُ الاحتمالَين وكُذّب، سوف يتعين ويصدق الاحتمال الآخر حتمًا وقهرًا، ولو لم تكن توجد معززات كافية، أو لو لم تكن معززات من رأس.

ث. أمثلة التقريب غير تقريبية:

جاءت أمثلةُ التقريب متنوّعةً من حياتنا اليومية، ومن عمل العلماء، كما أشرنا. غير أننا نجد أنها تعوزها الدقة، فهي غالبًا قياسات. بعضها قياس تمثيل، وبعضها قياس شمول عادي، إحدى مقدماته استقرائية والأخرى قضية من الفطريات أو من المجربات.

ولا يسعنا تأكيد ذلك في كل تقريب حسي طرحه الصدر. وإنما نبين ذلك في بعض الأمثلة للتوضيح.

ففي تقريب الرسالة البريدية التي تصل إلى إنسانٍ ما، حيث يعرف بمجرد قراءتها أنها من أخيه[1]. لا نجد هنا استقراءً بل قياسَ مصداقِ جزئيٍ على مصداق جزئي آخر، لوجود جامع مشترك بينهما، هو أسلوب الأخ وطريقة خطه للحروف وما كان من هذا القبيل. نعم، ملاحظة أوجه الشبه تتطلب استقراءً، لكنه استقراء في خدمة قياس التمثيل. وليس استقراءً احتماليًا، يمرّ بمرحلتَين توالديتَين.

ونجد في تقريبه أن استعمال البنسلين لعدة مرات، وعند الإصابة في كل مرة بأعراض تحسسية متشابهة، فنستنتج أن في الجسم حساسيةً خاصةً

---

(١) راجع: **الموجز**، مصدر سابق، الصفحة ١٢٨.



تجاه مادة البنسلين[١]. نجد أن هذا التقريب قياسُ شمول في الحقيقة، إحدى مقدماته استقرائية لأعراض التحسس المتشابهة، ومقدمته الأخرى مادة قضية من المجربات، يمكن صياغتها: الأعراض المتكررة تنتج عن تحسس تجاه مادة معينة. بذلك، نكون في سياق القياس لا الاستقراء.

وكذلك الأمر في تقريب المجموعة الشمسية، حين نلاحظ من خصائص معينة، أنها كانت جزءًا من الشمس ثم انفصلت عنها[٢]. حيث إنه أيضًا قياس شمول، لكن مقدمته الأخرى مادة قضية من الفطريات، يمكن صياغتها بـ: في الجزء ما في الكل. وقد يمكن فذلكة التقريب بأنه قياس تمثيل، لكن الأصوب هو صورة قياس الشمول؛ لأننا في تقريب المجموعة الشمسية والشمس بين جزء وكلّ، أكثر من كوننا بين شبيه وشبيهه.

٥.٣. نقد العرض والتطبيق

أ. أمثلة الملاحظة والرصد:

جاءت هذه الأمثلة بديعة العرض متنوعةً خادمةً للملاحظة الأساس: التَوافق مع حاجة الإنسان وتيسير حياته.

إلا أن مثالًا واحدًا استطرد فيه الصدر كثيرًا، دون أن يكون له علاقة بتيسير حياة الإنسان. يقول الصدر: «حتى الجمال والعطر والبهاء كظواهر طبيعية، نجد أنها تتواجد في الموطن الذي يتوافق... مع مهمة تيسير الحياة... فالأزهار التي تُرك تلقيحها للحشرات، لوحظ أنها قد زُوّدت بعناصر الجمال والجذب... بنحو يتفق مع جذب الحشرة إلى الزهرة. بينما لا تتميز الأزهار التي يحمل الهواء لقاحها عادةً بعناصر الإغراء»[٣]. هذا المثال -كما هو بيّنٌ- يرتبط بتيسير حياة هذه الزهرات لا حياة الإنسان مباشرةً. بذلك سوف يختلف المثال عن الملاحظة

---

(١) راجع: **الموجز**، مصدر سابق، الصفحة ١٣٨.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ١٢٩.

(٣) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ١٤٤.

الكبرى: التوافق بين الطبيعة وتيسير حياة الإنسان.

كما تحتاج هذه الأمثلة إلى ترتيب منطقي من الفَلك إلى أدق الكائنات، من غير الإنسان إلى الإنسان... فقد وجدناها مربكة الترتيب، لا تسير وفق منطق واضح. وإن كان بدأ من الأفلاك، ثم تناول كوكب الأرض، لكن بعد هذا نفقد أثر الترتيب.

ب. الصوغ:

من الواضح دقة الصدر، حينما عبّر بـ«التوافق المطرد»، ولم يقل: «العِلّي»؛ لأن الاطراد أمر يُلحظ حسيًا، في حين أن العلية حكم عقلي. وهذه الخطوة حسية في طبيعتها.

غير أننا نجد خللًا لاحقًا، عندما عبّر عن التوافق بالمستمر. فالاطراد أخص من الاستمرار. فقد يكون استمرار متقطع، لا يبلغ حدَّ الاطراد.

كما نجد خللًا في صوغ الخطوة الأولى، حيث ربط الصدر بين الظواهر وتيسير الحياة. لكن هذه الظواهر لا تيسّر الحياة فحسب، بل تضمن بقاءها واستمرارها. وفرقٌ بين بقاء الموجود وتيسيره. لذلك يعبّر الصدر ببيانٍ أدق في الخطوة الثانية: «التوافق المستمر بين الظاهرة الطبيعية، ومهمة ضمان الحياة وتيسيرها».

كما وجدنا قلقًا وغموضًا في بيان الفرضية. يقول الصدر: «ما هو مدى احتمال أن تتواجد كل التوافقات بين الظواهر... ومهمة تيسير الحياة، دون أن يكون هناك هدف مقصود؟»[١]. يكمن قلق البيان في إشارة «الهدف المقصود». فإذا لم تكن مهمة تيسير الحياة هي ذاك الهدف المقصود، فماذا سيكون هذا الهدف؟. وكان الأصح التعبير بـ: الصدفة في التوافق بين الظواهر ومهمة الضمانة والتيسير.

---

(١) راجع: **الموجز**، مصدر سابق، الصفحة ١٤٥.



ت. نقد الافتراض والاحتمال:

إزاء أمثلةِ ظاهرةِ التوافق بين الطبيعة وضمانة الحياة، يقول الصدر بفرضية واحدة يتيمة، هي فرضية الصانع الحكيم. لكن هل وجود فرضية يتيمة يسمَّى احتمالًا. الفرضية الوحيدة هي تَعيُّنٌ أو علمٌ أو كالعلم. وفي حقيقة الأمر، يوجد احتمالان: احتمال الصانع الحكيم، واحتمال الصدفة في ذلك التوافق بين الطبيعة وتيسير الحياة.

ثم إنّ كذب احتمال الصانع الحكيم، لا يعني «مجموعةً هائلةً من الصدف» فقط، كما يعبّر الصدر. بل يعني عدد صدف يساوي عددًا لا يُحصَى من ظواهر الطبيعة.

ويشير الصدر إلى عنصرٍ جديدٍ في تفسير ذلك التوافق بغير فرضيةِ الصانع الحكيم. يقول: «فما ظنك باحتمال أن تكون هذه الأرض التي نعيش عليها، بكلِّ ما تضمه من صنعِ مادةٍ غيرِ هادفة، ولكنها تشابِه الفاعلَ الهادف الحكيم»[١]. نرى أن هذا العنصر مختلفٌ تمامًا عن الصدفة. عندما يفترض الصدر أن تكون هذه الظواهر من صنعِ صانعٍ، ليس هو الله، بل المادة غير الهادفة.

وهذا يغاير الصدفة، التي أشار إليها الصدر أيضًا. بذلك يكون لدينا احتمالات ثلاثة: الصانع الحكيم، الصدفة، والمادة غير الهادفة. ولا بد أن يجري الحساب والتعزيز والضرب والإلغاء فيها معًا.

بهذا العرض النقدي، نكون قد بيّنا الدليل الاستقرائي الاحتمالي على وجود الله، انطلاقًا من مفهوم الصدر للاحتمال وترسيمته النظرية للتوالدَين: الموضوعي والذاتي. وقد قام الصدر بذلك وفق تطبيق مخفّف، مجتنبًا التعقيد النظري الذي مرّ في ما مضى. كما قام بذلك، مع إدخال شيء من التعديل على الترسيمة النظرية. تعديل ذكره هنا في تقريب الدليل، وترك ذكره هناك، أي في كتاب **الأسس المنطقية للاستقراء**.

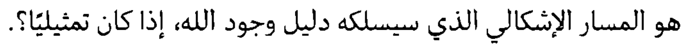
---

(١) راجع: **الموجز**، مصدر سابق، الصفحة ١٤٥.



الفصل الثالث:
دليل القياس التمثيلي على وجود الله بحسب عبد الرحمن

كيف يكون الدليل على وجود الله تمثيليًا؟. وهل من تغيّرات على السياق التقليدي لِمَا عُرض قديمًا حول وجوده؟. طبعًا، لن يكون للمناظرة الحجاجية أثرٌ في عملية التطبيق؛ لأنها كما ميّزناها منهج عرض لا منهج إثبات. في ما نحن هنا في مقام الإثبات، ثم إنّنا في رتبة «الحوار الشبيهي» لا رتبة المحاورة والمناظرة. فما هو المسار الإشكالي الذي سيسلكه دليل وجود الله، إذا كان تمثيليًا؟.



١. المتغيرات في دليل وجود الله

لن يتغير الكثيرُ في دليل وجود الله مع النظرية الحوارية ونظرية التمثيل عند طه عبد الرحمن. فهو قد أحيا منهج المناظرة وقياس التمثيل. ولم يجدّد فيهما بصورة تُذكر. بعثهما من جديد، بعد ما عدَل المتكلمون المتأخرون - أي المتكلمون بعد الرازي والطوسي - في طريقتهم إلى البرهان الأرسطي، مغادرين قياس المماثلة أو التمثيل، مع ملازمة المناظرة، كطريقة لعرض الأوضاع والاعتقادات[١]. ثم أتى حينٌ من الزمن صارت فيه المناظرة ممجوجةً، لِمَا تخللها من آفات وموانع.. فبقي البرهان سيدَ الموقف في الطريقة الكلامية.

انبرى عبد الرحمن - كما تبيّن من عرضنا لتجديد منهج علم الكلام - إلى تجديد العهد بالمناظرة وقياس التمثيل. إذًا، هو إحياءٌ يلبس لباسَ التجديد

(١) راجع نص الكتاب، طريقة المتأخرين، الصفحة ٥١.



والوصل بتطور المنطق الحديث، ولا سيما منطق الحوار.

لن يتغير هذا الدليلُ على مستوى المنهج. لكن لا بد أن تتغيّر بعض مفاهيمه ومصطلحاته، نظرًا لكون عبد الرحمن يرذل ما يخالف التداول العربي، أي ما يخالف مقتضيات اللغة والعقيدة والمعرفة. فمفاهيمٌ من قبيل: المحدِث والصانع... غير مألوفة، استُبدلت بألفاظ مألوفة في التداول العرفي تحديدًا، كالخالق والبارئ والمصور. وهذا ما يوقع في ما يسمّيه هو بالتهويل والإغراب[1]. فعلى مستوى المعرفة، يوجد بونٌ عريضٌ بين الصانع والخالق. «الصانع يصنع من شيء، بينما الخالق يخلق من لا شيء»[2]، كما يرى عبد الرحمن.

ونلحظ عبد الرحمن متفردًا في هذا الجانب التداولي عن سائر المتكلمين والمفكرين، أو ممن استقرأناه على الأقل. مثلًا: نجد أبا الحسن الأشعري يستعمل مفهوم الصانع، وكذلك السيد محمد باقر الصدر. كما نجد ابن تيمية يستعمل مفهوم واجب الوجود، مع أنه حمل على المتكلمين والحكماء في طرائقهم لإثبات وجود الله وفي مضامين هذه الطرائق أيضًا.

وحين يعترض ابن رشد على طرائق المتكلمين، حاكمًا عليها أنها تقصّر عن البرهان، ولا تأخذ بيد العوام. أي أنها - على الأقل - لا تأخذ بتداوليات لغة العوام ومعرفتهم. مع هذا، فإنه لا يستعمل في الطرائق الصالحة للعوام عناوين يَعيها هؤلاء. هو يطلق على هذه الأدلة الصالحة أسماءً، مثل: دليل العناية ودليل الاختراع. وكلاهما غير متداول، إلا وسط الحكماء.

والأَولى بحسب التأسيس النظري، الذي خطّه عبد الرحمن أن يتم الاعتماد على «قياس الأَولى»؛ لأننا في مقام إثبات وجود الله، خاضعون لتصوّر مسبق: هو أننا في صددِ إثباتِ وجودِ «موجود» عالٍ سامٍ، برأَ كلَّ الموجودات سواه. ولقد اجتهدنا في صوغ ألفاظ هذا الدليل وفق قياس الأَولى التمثيلي. فكان الدليل الآتي:

---

(١) راجع: طه عبد الرحمن، **الفلسفة والترجمة**، مصدر سابق، الصفحة ٣٤٣.

(٢) تجديد المنهج في تقويم التراث (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة ٢، لا تاريخ)، الصفحة ٢٧٦.



كما نشهد بأن «المصنوعات» (كما يعبّر إخوان الصفا) العادية المركبة، لا بد أن يكون إنسان أحدثها كذلك وصنعها وركّبها. فلا بد أن نقيس عليها هذا العالمَ البديع، المصنوع بكل إتقان، فنقول أنه لا بد له من خالق صنعه. وهذا الخالق فريد وليس بإنسان؛ لأنه لو كان كذلك لشهدنا مثلَ خلقه وبديعه عند أناسي آخرين.

لكن المشكلة أنه بمتابعة نقدنا لعبد الرحمن، لم نعتبر قياسَ الأولى من قياس التمثيل. فإدخال الأولوية، هو إدخال لمادة الفكر على صورته. والتمثيل صوريًا هو قياسُ جزئيٍّ غائبٍ على جزئيٍّ مساوٍ مشهودٍ، مهما يكنْ شأنُ الجزئيَين حقيقةً وفي الواقع.

مجرد التلفظ بهذه المساواة، سيثير حفيظةَ المتكلمين ومفكري الإسلام. ولأجل هذا يرفض ابن تيمية الاستدلالَ بقياس التمثيل على وجود الله. مع أنه يتمسّك به في استدلالات أخرى، وينظّر ليقينيته وأتميته على قياس الشمول.

فهل يمكن توظيف التمثيل في الدليل الكلامي على وجود الله، دون تسوية صورية بين الخالق والمخلوق؟

من المناسب عرض هذا الدليل عند المتكلمين، وفق قياس التمثيل المساوي صوريًا. وإلى أيّ مدًى يَسلم من النقد والمؤاخذة؟.

٢. الدليل والتمثيل المساوي

قال المتكلمون، معتزلةً وأشاعرةً، بأن العالم حادث؛ لأنه يتركب من أجزاء لا تتجزأ. والجزء الذي لا يتجزأ محدَثٌ والأجسام محدثةٌ بحدوثه. فلا بدّ للمحدَث من محدِث.

كما قالوا: العالم جواهر وأعراض. والجواهر لا تخلو من الأعراض ولا تنفك منها. والأعراض حادثة. وما لا ينفك من الحوادث حادث[١].

(١) راجع: ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، مصدر سابق، الصفحة ١٠٥؛ **مذاهب الإسلاميين**، =

أين التمثيل في هذا الدليل؟

يظهر من تفاصيل أدلتهم أنه يقيسون ما غاب عن علمنا وإدراكنا من أجسام على ما نشاهده منها، فقالوا بالحدوث في هذه، كالحدوث في تلك. وقاسوا الجواهر السماوية المغيّبة بالجواهر السماوية المشهودة.. فقالوا تبعًا لذلك بالحدوث. ثم إنّهم قاسوا الجواهر المغيّبة بالأجسام الحاضرة المشهودة!، ربما نظرًا إلى أنها جواهر أيضًا، حاملة للأعراض الحادثة!.

بذلك، لم تجرِ مقايسة تمثيلية بين الخالق والمخلوق، وإنما بين الجواهر فقط: أرضية وسماوية...

هل تسلم هذه المماثلة الصورية بين الله والعالم من النقد؟

٣. نقود وشكول على دليل التمثيل

يرى فيلسوف قرطبة، ابن رشد، أن طرائق الأشعرية، والمعتزلة أيضًا[١]، بما فيها قياس التمثيل، ليست طرائق عقليةً يقينيةً، ولا طرائق شرعيةً يقينيةً. رجّح ابن رشد ذلك دون أن يحسمه؛ لأنه لم يصل إليه من كتبهم شيء!. والحقيقة أن طرائقهم متماثلة، ودليلهم على وجود الله متماثلٌ أيضًا[٢]. طرائقهم العقلية غير برهانية، وإن توهموا أنها كذلك؛ حيث يلزم منها أخطاء وشكوك وشكول عويصة

= مصدر سابق، «أبو الهذيل العلاف»، الصفحات ٣٩٧ إلى ٤٠٢؛ «الباقلاني»، الصفحتان ٦٠١ و٦٠٢؛ **الطوسي**: **نقد المحصّل**، مصدر سابق، الصفحات ٢٤٣ إلى ٢٤٥؛ **قواعد العقائد**، مصدر سابق، الصفحات ٤٤١ إلى ٤٤٣.

قال الأشعري كما نقل عنه ابن فورك: «معرفة الله تعالى اكتساب بالنظر.. طريق ذلك النظر في ما ذكرنا من إثبات الأعراض وإثبات حدوثها، وتحصيل العلم بأن الجسم لا يصح أن يكون قد انفك منها وقتًا أو ينفك منها وقتًا، وأن ما لا ينفك من الحوادث محدث» (راجع: ابن فورك، مصدر سابق، الصفحة ٢٩٢).

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة**، مصدر سابق، الصفحة ١١٨.

(٢) راجع: الموضع نفسه؛ راجع: هامش رقم١ من الصفحة السابقة التي تظهر وجود متكلمين من الفريقَين ينحون المنحى نفسه: طريقةً ودليلًا.



أو «معتاصة»، كما يعبّر ابن رشد. وليس في وسع صناعة الجدل حلُّها؛ لأن أدلة الجدل خطابية عمومًا، غير برهانية يقينية. بل حتى في صناعة الحكمة والبرهان، لا بد من مهارة لحل تلك اللوازم. ولا يبقى أمامنا كطريق يقيني سوى البرهان القائم على الحركة.

من أبرز تلك اللوازم المرذولة:

١) وجود الجوهر الفرد (أو الجزء الذي لا يتجزأ) مشكوك، وليس معروفًا حسيًا.

٢) الخلط بين طبيعة الكم المتصل و طبيعة الكم المنفصل، فما يلزم في أحدهما لا يلزم في الآخر.

٣) ادعاء حدوث جميع الأعراض، مع أنها غير مستقرأة أو مشهودة جميعًا.

٤) حدوث الجسم السماوي في نفسه وفي أعراضه غير مشهود حسيًا.

٥) الشك في حدوث الزمان والمكان[1].

وما يهمنا أيضًا رأيه الصريح في قياس التمثيل أو قياس الشاهد على الغائب. يقول فيه: «هو دليل خطابي إلا حيث النقلة معقولة في نفسها، وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب»[2]. وما يعنيه ابن رشد بالخطابية هنا هو معناها المنطقي لا الدلالي. الدليل الخطابي منطقيًا هو الذي تكون بعض مقدماته محذوفةً مطويةً.

لو أراد عبد الرحمن توسّل هذا الدليل لإثبات وجود الله، لاستبدل مفهوم الإحداث ومشتقَيه: المحدِث والمحدَث بمفهوم الخلق ومشتقَيه: الخالق والمخلوق؛ لكون الأخير نابعًا من المجال التداولي المعرفي، الذي يؤكد عليه في جلّ أعماله.

---

(١) راجع: **الكشف عن مناهج الأدلة**، مصدر سابق، الصفحات ١٠٣ إلى ١١١، و١١٨.

(٢) **قواعد العقائد**، مصدر سابق، الصفحة ١٠٩.



وقد ينقدح سؤال في ذهن القارئ: ما دمنا نتحدث عن جواهر وأعراض وحدوث، فبأيّ شيءٍ يختلف دليل المتكلمين عن دليل الفلاسفة على وجود الله؟

ميّز الطوسي بين دليل المتكلمين ودليل الفلاسفة لإثبات وجود الله. حيث إن دليل الحكماء يستند إلى مفهومَي: الواجب والممكن، واحتياج الممكن إلى واجب ليوجده. ولو كان موجده ممكنًا، للزم الدور والتسلسل. وكلٌّ منهما محال. فيتعيّن كون الموجود واجب الوجود لذاته[1]. بينما رأينا أن دليل المتكلمين يستند إلى مفاهيم: الحدوث والجواهر والأعراض.

وما يتميّز به دليل الحكماء أيضًا، هو استناده إلى أصلَين عقليَّين تشغيليَّين، هما بطلان الدور والتسلسل، مع كونهما من أصول المتكلمين أيضًا. غير أنهم لم يوظفوهما في الدليل الكلامي. يقول الطوسي: «الدور... والتسلسل عند المتكلمين محالٌ مطلقًا»[2].

إذًا، دليل المتكلمين أكثر اختصارًا لاعتماده على قدرٍ أقلّ من المصطلحات المشغِّلة كالدور والتسلسل. وربما هم أرادوه كذلك تسهيلًا على الجمهور. ومع هذا نجد أن دليلهم لم يسلم من هذه الجهة عن المؤاخذة.

لقد اعترض عليهم ابن تيمية: لماذا استطالة الطريق من حدوث الأعراض إلى حدوث الأجسام؟. أليس ينبغي لهم القول بحدوث الأجسام (أو «الأعيان» كما يعبر ابن تيمية) مباشرةً واختصارًا واقتصادًا ؟![3]. وحدوث الأعيان أمر مشهود حسيًا وعيانًا، لا يحتاج إلى استدلال أصلًا، فينبغي للمشهود عيانًا التقديمُ على المشهود استدلالًا؛ لأن الحس أتم إقناعًا من البرهان (بمعناه العام).

يكرر المتكلمون في هذا الدليل تعبير «حدوث الأعراض»، ويأخذه أحدهم عن الآخر. هي آفة التقليد المدرسي، التي تجعل المدرسةَ الفكرية - أيّة مدرسة -

---

(١) راجع: **قواعد العقائد**، مصدر سابق، الصفحتان ٤٤٣ و٤٤٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٤٠.

(٣) راجع: **شرح العقيدة الأصفهانية**، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٤.



تكرّر أدلة نظّارها وطرائقهم. فلا نجد تغييرًا أو تطويرًا إلا بعد حينٍ ولأيٍ.

إذًا، كان هذا صوغ دليل وجود الله تمثيليًا. وهو صوغٌ يفر من محذورَين: محذور مساواة الخالق بالمخلوق أو المخلوق بالخالق، عندما تدخل مادة التمثيل على صورته. والمحذور الآخر، هو تلك اللوازم المرذولة الناتجة عن صورة التمثيل فقط.



الفصل الرابع:
مقارنات بين العَلَمين

بعد عرضنا النقدي والتطبيقي لموقف كل من السيد محمد باقر الصدر وطه عبد الرحمن من إشكالية الكتاب، بات ملحًا أمر المقارنة بينهما.

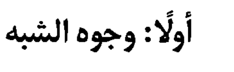
فلقد كان موقف كل منهما متشعِّبًا ممتدًا، يأتلفان ويختلفان، يفيدان من معارف علمية متنوعة. وأحيانًا متشابهة. يهدفان إلى اليقين، لكن لكلٍّ منهما تصور خاص لليقين. حسية كل منهما متشابهة، ومع هذا فقد قادتهما إلى أسلوبٍ استدلاليٍ مباينٍ: الاستقراء وقياس التمثيل.

لذلك تجب المقارنة بينهما.

تقوم المقارنة التقليدية على تحديد وجوه الشبه والاختلاف بين المقارَنَين. وهذا أمرٌ حسنٌ بأية حال. لكنه يحتاج إلى تتميم المقارنة بتوجيهها نحو وجوه التقارب أيضًا. ولا نعني بالتقارب التشابه أبدًا. بل هي المكامن التي يتقارب بها العلمان تقاربًا مهمًّا؛ قد يؤسّس لطرحٍ وسطيٍّ جديد، وقد يؤسّس لتوليفٍ بينهما.

كما يحتاج تتميم هذه المقارنة إلى الكشف عن الجوانب المهمة التي أثارها الرجلان. مضافًا إلى جوانب التأثر والتأثير.

كلُّ ذلك يضيء على النظريتَين إضاءةً أفضل، ويبيّن مداهما الواقعي تبيانًا أجلى.



أولًا: وجوه الشبه

أين تكمن وجوه التشابه بين الطرحَين؟

هي وجوه متعددة، منها:

١. علاقة المشابهة في الاستقراء والتمثيل

إن استقصاء التجارب والظواهر وحالاتها وأوضاعها، لا يسمح ببلوغ الكلّي العام، لولا وجود المشابهة بين هذه الاستقصاءات الاستقرائية.

وكذلك لم يمكن في قياس التمثيل تسرية الحكم من المثل إلى مثله، لولا وجود المشابهة بينهما، أي بين المثلَين.

إذًا، تُعدُّ علاقة المشابهة شرطًا ضروريًا في كل من الاستقراء والتمثيل.

٢. نشدان اليقين وتفريعه

ينشد الرجلان اليقين. لا يتشابهان في هذا فحسب. وإنما يتشابهان في أنهما لا ينطلقان من معرفة يقينية، وإنما ينتهيان إليها فقط.

فلم يرَ الصدر غضاضةً من أن تكون البدايات مستنبطةً من احتماليات مثلما رأى عبد الرحمن أن المماثلة المنطقية شأن الخطاب الطبيعي يسودهما عدم الاتساق.

وعند كِلَيهما، لمّا لم يمكن بلوغ اليقين الرياضي (الذي يعني التصديق التام)، قاما حينئذٍ بتفريع اليقين إلى أصناف يقينية جديدة.

فرّع الصدر اليقين إلى: ذاتي، موضوعي وبرهاني (منطقي- صناعي)، وأما عبد الرحمن فقد فرّعه إلى نظريٍّ (منطقي- صناعي) وعمليٍّ (جدلي).

أراد الرجلان التخلّصَ من مأزق عدم بلوغ التصديق التام؛ لأن بلوغه عادةً يكون بالقياس البرهاني، وهو مسلكٌ اجتنبه كلٌّ منهما.



لا يمكن لعبد الرحمن بلوغه، بالقياس الجدلي؛ لأنه يُتاح فيه التأسيس على المشهورات والمسلمات، التي تكون ظنيةً في الأعم الأغلب. وأما الصدر، فسبيله إلى اليقين متاح بصعوبة أقل، إذا استطاع إثبات يقينية المصادرة المستنبَط منها. ومع هذا فقد آثر نظريًا الاقتصار على مجرد افتراضها واستصدارها زعمًا لا إثباتًا. وقد قدّرنا أنّ ذلك للفرار من الدَّور، عندما يكون أساس الاستقراء استقرائيًا.

غير أن الفجوة التي يحدثها حديث البداية والنهاية في طرح الصدر، تجعل البحث في بداية اليقين ونهايته غير مجدٍ أبدًا؛ لأن البداية نهاية في المقام. ففي الاستنباط الذاتي، تتولد القضيةُ من قضيةٍ سابقة، دون توسّط حدٍّ أوسط أو قضية وسطى. وعندما لا تكون البدايةُ يقينيةً، لن تكون النهايةُ يقينيةً أيضًا.

٣. عدم كفاية البرهان الأرسطي

مع أنه يورث اليقين، بحسب التصوّر التقليدي، يتفق العَلَمان على عدم كفاية البرهان الأرسطي لبناء علمِ كلامٍ جديدٍ. هي جرأة علمية كبيرة، يبديانها بتخطي البرهان وتخليفه وراء ظهرهما.

ومع هذا نجد فرقًا دقيقًا في تصورهما عدمَ كفاية البرهان. فالصدر لا يلغيه تمامًا، بل يضعه في رتبة سابقة أو متأخرة؛ ليبني رتبةً جديدةً هي رتبة التوالد الذاتي والاستنباط الذاتي. وأما عبد الرحمن، فقد استأصل من نموذجه النظري شأفةَ البرهان استئصالًا مطلقًا، مستبدلًا إياه بقياس التمثيل.

٤. نبذ التجريد وانتباذه

يتشابه الرجلان إلى حدّ التواطؤ والتطابق في نبذ التجريد، وفي ضرورة الذهاب إلى مقابلة متقاطبة معه. ويتشابهان في ردّ هذا التجريد إلى العقلانية. وما يقصده عبد الرحمن من العقلانية هو البرهانية جملةً؛ لأنها بكلِّها يونانيةٌ منافيةٌ للتداولية العربية.

وأما الصدر، فلم يكن يردّه إلى البرهانية، إلا بقدر إغراقها في العقلانية، وتقصيرها عن البعث والتحريك واستثارة الدافعية في جمهور علم الكلام. نقائص



لا نجدها في الحسية التي أُهملت نظريًا. تستطيع الحسيّةُ فعلَ كلّ ذلك، كما حرّكت نملةٌ الإسكندرَ الأكبر في القصة المأثورة، حين أعيته الفكرة وأنهضته مشاهدةُ نملةٍ مثابرةٍ.

بهذا يكون القطب المقابل للتجريدية عند عبد الرحمن هو التداولية، والقطب الذي يقابل التجريدية عند الصدر هو الحسية.

وكما تشابها في نبذ التجريد، فقد تشابها كذلك في انتباذه، أي في الوقوع فيه. فلقد كانت التداولية النظرية عند عبد الرحمن جدّ مجردةً، مغرقةً فيه. نجده يتقعّر في صوغ اصطلاحات معرفية ومنطقية جديدة، مثل الخطابية والتدليل والتحاج... ونجده يُكثر من التشعيب والتفريع، وتشعيب التشعيب وتفريع التفريع. يتحدث عن أساليب ومسلّمات وقواعد وعمليات وخصائص، وفي كلٍّ من هذه شعبٌ وفروعٌ، وهكذا...

وكذلك فعل الصدر حينما نظّر للحسية الاحتمالية، التجريبية بمعنًى ما. فقد أدخلها في نسقٍ جدّ مجرد. انبنى هذا النسق على حجارة صامتة من استعمالات الاحتمال وعلائقيات العلم الإجمالي حكومةً وتقييدًا واشتراطًا، وعلائقيات الرياضيات من الجمع والضرب وغيرهما.

٥. تعديلات النظرية

هو وجهُ تشابهٍ أيضًا. ويتعلّق بتعديلات قام بها العَلَمان. التعديل حق للفيلسوف، بل هو واجبٌ، عندما تلحّ عليه التغذية التطبيقية الراجعة للنسق النظري الأول.

لكن إرباكًا كبيرًا والتباسًا محقّقًا سوف يحصلان، إذا ما جرت هذه التعديلات في مؤلفات لاحقة، دون إيذان المتابع بذلك. ويزداد الأمرُ غموضًا، إذا جرى تعديل ألفاظ الاصطلاحات أيضًا.

من هذه التعديلات، ما اصطلح عليه الصدر بقلم مقرِّره السيد محمود الهاشمي، وأسماه بـ«العقل الثالث» قاصدًا به ما اصطلح عليه في كتاب **الأسس**



بـ«التوالد الذاتي». ومثله «العقل الثاني» بموازاة «التوالد الموضوعي»[١].

وكذلك عدّل المسار النظري للدليل الاستقرائي الاحتمالي في كتاب **الموجز**، حيث ضمنه خطوات لم يتناولها في كتاب **الأسس**، مثل الخطوة الثالثة، التي أسميناها بالحجة الدحضية، وهي أن لا يوجد ما يكذّب تفسير الظواهر، أو الفرضية المفسِّرة.

وهذا ما نجده كذلك عند عبد الرحمن، فبعدما قسّم الحوارية إلى حوار ومحاورة وتحاور، قام في كتاب **اللسان والميزان** بِعدِّ كلِّ مراتب الحوارية حجاجًا. وقسّم هذا الحجاج تقسيمًا جديدًا أيضًا: تجريدي وتوجيهي وتقويمي. وأما التحاج، فنفقد أثره من هذا التقسيم، بعد وجوده في **التحاور** سابقًا.

وحفظًا لأخلاقيات البحث العلمي، نشير إلى أن الصدر لم تكن سيرته على الدوام كما أشرنا. ففي سياقٍ آخر، يشير إلى خطأ في موقفه، وأنه قد ذهب مذهبًا جديدًا. ففي مسألة المحسوسات، ذهب أولًا إلى كونها معرفةً مستنبطةً بقانون العلية. ثم ذهب لاحقًا إلى أنها «تخضع للأسس المنطقية للدليل الاستقرائي»، قائلًا «كلُّ [...] الاتجاهات [بما فيها المذهب الأول] التي تذبذب الفكر الفلسفي بينها غيرُ صحيحة»[٢].

٦. الحفاظ على أصالة علم الكلام

يذكر أُحد قراملكي أن من الأخطاء المنهجية الحاصلة في الأبحاث الكلامية المعاصرة: الخلط بين الكلام الجديد وفلسفة الدين. فلم يعمل الرجلان على تجديد علم الكلام، من موقع الفيلسوف، بل من موقع المتكلم. فهما حريصان كلَّ الحرص على النهوض بمنهج هذا العلم ومعاصرته. وهذا حرص المتكلم لا حرص الفيلسوف.

---

(١) راجع: الهاشمي، مصدر سابق، الصفحات ١٣٠ إلى ١٣٢.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحات ١٣٠ إلى ١٣٢.

لكن ذلك كان غايتهما لا عملهما. فلقد كانت غايتهما كلاميةً وعملُهما فلسفيًا- منهجيًا ببروزٍ، قد يضعهما في جملة فلاسفة المنهج.

ثانيًا: وجوه الاختلاف

وفي المقابل، فإن وجوه الاختلاف كثيرة بين الرجلَين. من هذه الوجوه:

١. الموقف من إشكالية البحث

اختار كلٌّ من الرجلَين اتجاهًا مختلفًا عن الآخر في الإجابة عن إشكالية البحث. ففي ما كان الصدر يسعى إلى التجديد في المنهج، مختارًا للاستقراء الاحتمالي، على خلاف تقليدِ المتكلِّمين، الذين يُفضِّلون قياس الشمول.

في المقابل، اختار عبد الرحمن إحياء قياس التمثيل، وهو من تراثيات أساليب الاستدلال الكلامي. غير أنه قد قصد بذلك التجديدَ، لا مجرد الإحياء. فلقد قام بإعادة بناء قياس التمثيل وتأصيله بالتراث ووصله بالعصر، ولا سيما باللسانيات المعاصرة وعلم الدلالة المعاصر. قام بذلك في نسقٍ، لم يقم به سواه.

ربما يصنّف عبدُ الرحمن جهدَه العام في سياق التجديد. وربما نصنفه ويصنفه آخرون في سياق الإحياء. بيد أنَّ تحديثه لخصوص المماثلة تحديثٌ تجديديٌّ إلى حدٍّ بعيد.

ويُضاف إلى اختياراته التحديثية: المناظرة. وهي أيضًا منهج حواري تراثي. صنع فيه عبد الرحمن ما صنعه في التمثيل تأصيلًا ووصلًا.

غير أن مشكلة المناظرة تكمن في أنها ليست منهج إنتاجٍ واكتشافٍ، وإنما هي منهج عرضٍ واعتراض فقط. وهذا لن يفيد علم الكلام الجديد في الكشف عن الرأي الكلامي، وإنما يصلح في تحصيل فضائل الحوار، كتقليص شقة الخلاف وقبول التعددية والآخرية وتوسيع العقل وتعميق مداركه.



وأما الاستقراء الاحتمالي وقياس التمثيل، فالثغرة فيهما - على تقدير التسليم بهما - ليست في أصل الكاشفية، وإنما في مدى تماميتها.

٢. النظرية والتطبيق

كان الصدر موازنًا بين النظرية والتطبيق في الإجابة عن إشكالية البحث. هذا إذا نظرنا في عموم تآليفه. فقد قدّم طرحه النظري في **الأسس**، وعدّله قليلًا في **الموجز**، ثم عرض دليله التطبيقي على وجود الله في **الموجز**.

ولكن الاختلال التطبيقي الذي يُؤخذ عليه، هو عدم عرض الدليل الاحتمالي على وجود الله، مع مراعاة الخطوات النظرية كافةً، والتي اختطها في **الأسس**، لا كما اختصرها في **الموجز**. مع فهمنا غايته من ذلك، وهي تجنيب جمهور علم الكلام من الدخول في التعقيدات الرياضية في حساب الاحتمالات.

هذا على المستوى العام، في معالجة الإشكالية. وقد نجد في تفاصيل المعالجة تطبيقات وتمثيلات على الفروض في مفهوم الاحتمال واستعمالاته بين التقليدي والتكراري والجديد الخاص بالصدر، وفي كثيرٍ من الموارد التفصيلية.

وأما عبد الرحمن، فيختلف عن الصدر في هذه الجهة من المقارنة اختلافًا يبلغ المباينة. فهو لم يقدّم تطبيقًا واحدًا للمناظرة أو للقياس التمثيلي. نلاحظ هذا الأمر في كلِّ مؤلفاته وفي سياقات عدة. فليست مشكلة وجود الله يتيمةً في هذا الجفاء التطبيقي. وعندما يجفو عبد الرحمن التطبيق، يعوّض عن ذلك بالتعالي في التنظير المجرد.

نستثني من ذلك مثالًا وحيدًا، انطلق من مسألة الذات والصفات الإلهيتَين؛ لأجل عرض الخصائص المنطقية للمماثلة. لكن الواقع أنه كان انتزاعًا للنظرية من مثالٍ غير مؤاتٍ، كما أشرنا في نقد هذه الخصائص[1].

---

(١) راجع: الصفحة ١٩٥ من الكتاب.



٣. في المنهج

في الأعم الأغلب، كان الصدر برهانيًا استنباطيًا في دراسة منهج علم الكلام. ولا يتناقض هذا الأمرُ مع تفضيله الدليل العلمي الاستقرائي. فالأخير مقدّمٌ مفضّل في خصوص منهج علم الكلام. وأما إثبات صحة هذا التفضيل وتبريره، فقد جرى بالبرهان والاستنباط؛ حتى لا يكون دورٌ، حين يثبت الاستقراء بالاستقراء.

ويمكننا القول إن الصدر لم يكن رافضًا للبرهان بصورة جذرية. وكان يراه رديفًا للاستقراء، لا خصمًا كما يصوَّر عادةً.

الأمر الجوهري الذي جعله يتجاوز القياس بحثًا عن إمكان إفادة الاستقراء الناقص لليقين، هو تأسس التبرير الأرسطي على قبلية خارجية مصادرة هي السببية.

لكننا قدّمنا أن الصدر وقع في ما فرّ منه، فافترض مصادرةً نفسيةً، خارجيةً أيضًا، هي فطرة العقل على إلغاء الاحتمالات القليلة لصالح الاحتمالات الأقوى.

ومن جهة أخرى، لم يكن الصدر جدليًا إلا في مورد واحد، وهو تعليق التوالد الموضوعي على شرطٍ جدليٍّ عدميٍّ، وهو عدم وجود دليل على الصدفة.

لذلك يمكن اعتبار محاولته منطقيةً معرفيةً؛ لأنها أخذت بتلابيب الصناعات المنطقية في بناء منهج علم الكلام.

الأمر على خلافه تمامًا مع عبد الرحمن. فلقد كان جدليًا في دراسة منهج علم الكلام، ولم يكن فيه برهانيًا البتة. ويوضح هذا الأمرُ اتساقَه مع نظريته الحوارية التي لم تكن قصرًا على علم الكلام. وإنما تناولت جميع شعب المعرفة، بما فيها الأدب والتصوف. فلم تكن المناظرةُ مساويةً للمحاورة، وإنما كانت شكلها الأسمى.

وفي نظريته الحوارية نذكّر برفضه البرهانية، وعدّه إياها غريبةً عن التداول العربي. ثم إنّ البرهان عنده حوار شبيهي، أي يشبه الحوار، لكنه ليس حوارًا في الحقيقة.



لذلك لم يكن عبد الرحمن برهانيًا في بنائه منهجَ علم الكلام على المناظرة والمماثلة. وكان جدليًا، فأثبت الجدل بالجدل. وهي مشكلة في ذاتها: الدور.

وعندما اجتنب البرهان، سارع إلى امتهان الجدل خيارًا في الدفاع عن المماثلة والمناظرة ومحاولة إثباتهما. ولكن لو التفتنا إلى طبيعة الجدل، فسنعجب لامتهانه. فالجدل هو قياس في حقيقته وطبيعته. لا تكون مادة قضاياه ومقدماته يقينيةً بالضرورة، وإنما للقائس أن يتخيَّرها ظنيةً.

ونتساءل هنا: هل الجدل تداولي حتى يستعمله عبد الرحمن؟!. فهو متداول بين المتكلمين لا تداولي؛ فهو إحدى الصناعات الخمس اليونانية أساسًا.

وكان عبد الرحمن جدليًا في بناء أدلته، ونقضيًا لا يثبت مطلوبه مباشرةً. وإنما ينقض مطلوب غيره، فيعتبر ذلك مثبتًا غير مباشر لمطلوبه الخاص.

تكشف هذه الزلات المنطقية عن الطبيعة العامة لمنهج علم الكلام عند عبد الرحمن ولمنهج عبد الرحمن في بناء منهج علم الكلام. هي طبيعة لسانية – خطابية، أكثر من كونها منطقيةً.

قد لا يرتضي عبد الرحمن هذا التصنيف. ويرى أنه من الصواب تصنيفه في اللسانيين والمناطقة. ولا سيما مع الالتفات إلى كتابه **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**. فهو أسّس المنطق على اللسان الخطابي الطبيعي التداولي. ولم يرتضِ الانطلاق من منطق أرسطو، كما جرت عادة المشتغلين بالمنطق.

ومع هذا، تكشف ملاحظاتنا النقدية في عموم القسم الثاني، وجود اختلالات في استعماله المنطق الأرسطي وتصويره له، بصرف النظر عن نقده له وعن ابتكارية محاولته في **اللسان والميزان**.

ثالثًا: وجوه التقارب

قلنا في تمهيد الفصل بأن وجوه التقارب هي المكامن التي يتكامل فيها العَلَمان تكاملًا ملحوظًا، قد يؤسِّس لطرحٍ وسطيٍّ أو طرحٍ ثالث. وهي تختلف عن وجوه



المشابهة. فالأخيرة هي تطابق في جهة معينة، أي أكثر من مجرد تقارب واقتراب نظريَين.

من هذه المكامن:

١. الاستقراء والنقلة من الشاهد إلى الغائب

لجأ عبد الرحمن لتسويغ وتبرير النقلة من الشاهد إلى الغائب بأسبابٍ وعرةٍ صعبةِ المسلك، سهلةِ النقد في آنٍ.

ولو تمسّك بالاستقراء، لكانت سبيله سهلةً. فالاستقراء يساعد على هذه النقلة، بتتبعِ الشواهد الظاهرة وملاحظتها والانتقال منها إلى الحكم الكلي «الغائب».

وإذا كان تبرير الاستقراء سوف يساعد على قبول «الغائب» والنقلة إليه. لكن هذا يقف على مدى تمامية تبرير الاستقراء، سواء كما برّره الأرسطيون أو التجريبيون، أو كما برّره الصدر.

ومن جهة النقلة من الشاهد إلى الغائب - أو قياس التمثيل- فإنها قد تقدِّم للاستقراء خدمةً كبرى. فإذا كان هذا الاستقراء يقوم على تراكم الحالات؛ فإنه يمكن تحويل هذا التراكم إلى قياسات تمثيل متعددة، تنتقل من حالة شبيهة إلى حالة شبيهة أخرى.

بل يمكن القول إنه لا تفسير لهذا التراكم سوى كونه قياسات تمثيل متوالدةً. بذلك يجد المنهجان تقاربًا وتكاملًا.

٢. الاستقراء والتداولية والحسية

أسّس عبدُ الرحمن المماثلةَ على خطابية اللغة وحسّيتها. وأكّد على احترام بنية المماثلة للتداولية، أي لِمَا هو متداول من الخطابية والحسية وغير ذلك.

ثم إنّ الاستقراء عند الصدر يبدأ من الملاحظة الحسية للظواهر والحالات



والأوضاع، قبل أيٍّ نشاطٍ عقليٍّ لاحقٍ. غير أن الجانب الحسي من الاستقراء يبدو أمرًا عامًا فطريًا، لا يقتصر على أهل تداولٍ معيّنٍ. ومع هذا، لا بد من التعميم بأن هذه الحسية، مهما يكنْ عمومُ تداولها، تشكّلْ أرضيةَ تقاربٍ بين المماثلة والاستقراء. وطالما أنها كذلك، فسيبدوان كبديلَين، يحلّ أحدُهما منهجيًا مكانَ الآخر. فيكون للمتكلم في أفق خياراته المنهجية، منهجان لا منهج واحد.

رابعًا: وجوه التأثّر والتأثير

بمن تأثرّ الرجلان في معالجة سؤال المنهج الكلامي؟ هل لتكوينهما العلمي أثرٌ فيهما؟. وأين وكيف أثّر الرجلان في طلابهما وفي البحوث اللاحقة؟

١. في التأثّر

من الواضح تأثّر السيد محمد باقر الصدر بالأرسطية. وهذا ليس بمستغرب، إذا التفتنا إلى التكوين العلمي للصدر في الجامعة التي تخرّج منها، حيث أَلقى التأثيرُ الأرسطي بثقله الثقيل، ولا يزال.

تأثر الصدر بالأرسطية، مع أنه دحض موقفها في تبرير الاستقراء. وهو متأثرٌ بروحها العامة. ونلحظ ذلك في ما قام به من التأسيس على المصادرات ومبادئ التفكير الأرسطية كمبدأ عدم التناقض.

كذلك حفظ الصدرُ الاستنباطَ في التوالدَين الموضوعي والذاتي. وذلك بكون التوالد الموضوعي جاريًا وفق المنطق الأرسطي، وبكون التوالد الذاتي قائمًا على استنباط ذاتي. فبدت الأرسطيةُ دعامةَ غيرِها بل خصمها، أي دعامة الاستقراء الاحتمالي وفق تبرير الصدر.

وكما تأثّر الصدر بالأرسطية التي دحض تبريرها للاستقراء، كذلك تأثر ببعض مواقف التجريبية وببعض أدبياتها، وما اتصل بهذه التجريبية من نظريات وليدة. مع أنه يقف نظريًا في موقف معارض لها تمام المعارضة. ومعارضتُه لها مدرسية جذرية، على خلاف معارضته للأرسطية، حيث اقتصر نقده على عدم كفاية

التبرير بالقبليات بخصوصها.

ويظهر بوضوح تأثره بالتجريبية في تأكيده أهميةَ الحس وأصالته إلى حدٍّ ما في بناء المعرفة وتحريك الإنسان. و كذلك في تأكيده حسيّة جميع مواد البرهان، عدا الأوليات والفطريات.

وتأثر بأدبية من أدبيات التجريبيين في بدْء البحث الفلسفي بمساءلة الرجل العادي، والانطلاق من إجابته لتعميقها وتوجيهها أو نقدها...

ومع أنه نقد الوضعية، نجده قد تأثّر بفرعٍ من فروعها، وهو الفلسفة التحليلية، حين قام وفق طريقتهم بتحليل لغة القضايا وتعديل صوغها، بعد ممارسة نقدٍ تحليلي للغة مفاهيمها وقضاياها.

وأما طه عبد الرحمن فلم يُبدِ هذا القدر من التفتح، وكان أكثر حرصًا على التراث ومناهجه ورجالاته. وكان كثير التأثر بابن تيمية في مواقفه المنطقية تحديدًا، والانطلاق منه والإحالة إليه وجعْله مبرّزًا في مطالع بحوثه.

والطريف أنه لو التزم تمام الالتزام بموقف ابن تيمية في أنواع أقيسة التمثيل، لَأدّى ذلك إلى بطلان قياس التمثيل جملةً، إذا ضممنا إلى ذلك الترسيمة النظرية الخاصة بعبد الرحمن. فهو يقول بتمامية قياس الأَولى دون غيره، وابن تيمية لا يرى هذا من قياس التمثيل أساسًا. وهذا ما أشرنا إليه في نقد خطابيات التمثيل ومنطقياته[1]. وكذلك لو التزم بابن تيمية، لما وقع في تجاوز مبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع، اللذَين يرى ابن تيمية في مخالفتهما تجاوزًا للبديهيات وللعقل السليم[2].

كما كان جليًا تأثره بعلم اللسانيات، الذي يحفل بحشدٍ هائل من المصطلحات والتشقيقات. وهو عين ما فعله عبد الرحمن في معالجة المناظرة والمماثلة.

---

(١) راجع: الصفحة ١٩٥ من الكتاب.

(٢) راجع: الصفحة ١٩٦ من الكتاب.



٢. في التأثير

لم تلقَ بعدُ المحاولتان الاستجابةَ الواضحةَ نظريًا وتطبيقيًا، مع وجود طلابٍ للرجلَين صاروا اليوم في مراكز علمية وبحثية نافذة، وكذلك مع وجود معاصرين واكبوا أفكارهما.

بات اليوم بعضُ طلاب الصدر من المرجعيات. وحتى نتلمس تأثير منهج الأستاذ فيهم، لا بد أن يكون لهؤلاء أثرٌ كلامي.

وقد وجدنا كتابًا كلاميًا واحدًا للسيد كاظم الحائري[1]، قد وظّف فيه منهج الاستقراء بطريقة عابرة مبسطة، أشار فيها إلى حساب الاحتمالات وأهميته. ثم وظّفه كما يوظفه الرجل العادي؛ لأن الكتب الكلامية، التي تعرض المعتقدات، إنما تعرضها للرجل العادي.

وأما أستاذه الصدر، فقد سهّل النظرية وقسمها خطوات للرجل العادي، لا أنه صاغ دليل الاستقراء، كما يستعمله الرجل العادي في حياته اليومية.

ثم إنّ الحائري خلط بين الدليل العلمي والدليل الفلسفي، حيث جعل من الدليل القائم على مبدأ التجربة المتقدم ذكره: الصدفة لا تتكرر لا على الدوام ولا على الأكثرية؛ جعله دليلًا علميًا. وقد مرّ أنه فلسفي فقط، والدليل القائم على الاحتمال هو الدليل العلمي.

طبّقت هذه المحاولةُ المتواضعةُ دليلَ الاستقراء بهذا القدر فقط. ونجد هذا المستوى من التطبيق أيضًا في جملة من المعارف الأخرى كعلم الاستدلال الفقهي وعلم الجرح والتعديل أو علم الرجال.

أما النقد والتطوير لنظرية الصدر في الاستقراء ولتطبيقها كلاميًا، فلم يحضرا في ما وفي من تتبعنا. سوى المقالة النقدية التي كتبها عبد الكريم سروش وترجمها إلى العربية عمار أبو رغيف، أحد طلاب الصدر أيضًا. وكانت النتيجة التي توصل

---

(١) راجع: **أصول الدين** (قم: دار البشير، الطبعة ٤، ٢٠١٠ م.)، الصفحات ٤٥ إلى ٧٨.



إليها في نهاية النقد سلبيةً في تبرير الاستقراء، ولم تقدّم بديلًا ولم تعالج ثغرةً[١].

لعل ذلك يعود إلى انكباب طلاب الصدر والمتأثرين به على علوم ومعارف عقلية أخرى، أبرزها أصول الفقه. وأما الجانب الفلسفي المنهجي وتأثيره في علم الكلام، فقلّ واردوه من هؤلاء.

مضافًا إلى صعوبة كتاب **الأسس**، حيث يتطلب من مُراجِعِه أناةً ومهلةً...

وللإنصاف العلمي، لا بدّ من الإشارة إلى إسهامٍ علميٍ للحائري في شأن الاستقراء. يتمثل هذا الإسهام في تصحيحات وتصويبات وتوضيحات لكتاب أستاذه الشهيد الصدر: **الأسس**، نُشرت ضمن الأعمال كاملةً[٢].

لا تعني هذه الاستجابةُ الضعيفة الغفلةَ عن جهد الصدر في تجديد منهج علم الكلام، فثمّة إشارات مفترقة نجدها في المقالات والمقابلات، منها ما أشرنا إليه سابقًا في اعتبار الصدر رائد التجديد المنهجي لعلم الكلام[٣].

هذا عن تأثير الصدر، فماذا عن تأثير طه عبد الرحمن؟

يمتاز الواقع المغاربي العربي، والمغربي خصوصًا، بالمتابعة لنقاشات النخب العلمية. ولا تتأخر البحوث والكتابات المتأثرة والدراسة لأعمال النخب. يُعَدُّ طه عبد الرحمن أحد أولئك المبرّزين في المشهد الفلسفي بالمغرب. ولقد كُتبت عنه بحوث ورسائل وأطاريح، وعُقدت لدراسة مشروعه العلمي غير المكتمل مؤتمرات دولية عدة.

ولكن بخصوص نظريته في تجديد علم الكلام، لم نجد لها تأثيرًا إلا في كتاب أحد طلابه حمو النقاري عن **آليات الاستدلال في العلم**، والذي درس الاستدلال بالشاهد على الغائب، أي قياس التمثيل. ولم نستطع الحصول على نسخة منه،

---

(١) راجع: الصفحتان ١٣١ - ١٣٢ من الكتاب.

(٢) راجع: هامش الصفحة ٦٤ من الكتاب.

(٣) راجع: الصفحة ٦٤ من الكتاب.



وإنما على نبذة توضيحية. ويظهر منها تأثره الواضح بعبد الرحمن وعدم خروجه عن الخطوط العامة للنظرية الإحيائية لممارسة تراثية ووصلها بعلوم العصر.

كانت هذه مقارنةً بين نظرية السيد محمد باقر الصدر ونظرية طه عبد الرحمن في تجديد منهج علم الكلام. وقد أتينا فيها على وجوه المشابهة والاختلاف والتقارب والتأثر والتأثير...

خلاصة القسم الثالث



حاولنا في هذا القسم تطبيق التبرير الأرسطي للاستقراء والتبريرات التجريبية على مشكلة وجود الله، مع تسليط الضوء على النقد النظري للصدر على هذَين التبريرَين. وكان لنا صوغ يتعدّل بحسب هذه التبريرات. ولم يواجه الصوغ المراعي للأرسطية مشكلةً تُذكر. وأما تبريرات التجريبية، فقد واجهت مشكلات متعددةً عند بلورة صوغ يثبت وجود الله، حاولنا معالجة بعضها. والحكم بنجاحها برهن القارئ.

وأما الصدر، فقد قام بنفسه بإنشاء صوغ لدليل استقرائي احتمالي على وجود الله. وكانت لنا أيضًا نقود على هذا الصوغ من جهات تفضيله وتقريبه وعرضه وتطبيقه.

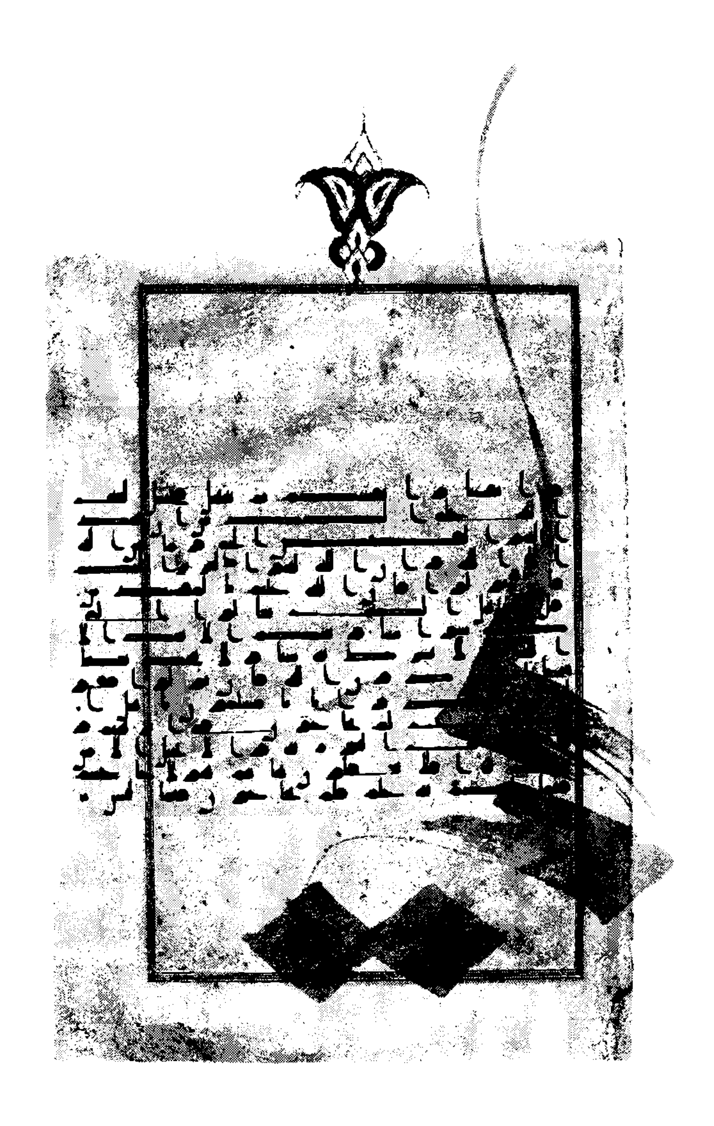
وأما طه عبد الرحمن، فلم يكن له صوغ لدليل وجود الله، يراعي خطته النظرية من تفضيل قياس الأولى، أحد فروع قياس التمثيل. فاجتهدنا في هذا الصوغ، ونقدناه انطلاقًا من نقدنا النظري لقياس الأولى. وكذلك لم يسلم صوغ الأشاعرة والمعتزلة لدليل وجود الله تمثيليًا، من ملاحظات واردة كان أبداها ابن رشد وابن تيمية.

ويبقى هذا الصوغ منقوضًا، إلا إذا اجتُهد في تعديله، أو في إعادة رسم الإطار النظري للتمثيل.

وعقدنا في هذا القسم مقارنةً مطولةً بين الرجلَين، شملت الشبه



والاختلاف، والتقارب، والتأثر والتأثير. وكشفت هذه المقارنة بصورة غير مباشرة عن مستوى معالجة الإشكالية عند كلَيهما، ومدى اقترابهما من الغاية الأساس: تجديد المنهج الكلامي أو إحياؤه أو تحديثه...



الخاتمة





جاوزنا خاتمة المطاف. وليست الخاتمةُ نهايةً، بل هي بداية لأسئلة جديدة. وهي بلورةٌ أكثر نضجًا لأسئلة بقيت عالقةً، بعد أن استصحبها معه مطاف البحث. بقيت عالقةً واستصحبها، لكنه سبر سؤاليتها وأنضجها.

لقد انكب البحث على سؤال المنهج الكلامي في علم الكلام الجديد. واستجلى ذلك في مرآة نصوص السيد محمد باقر الصدر وطه عبد الرحمن، فاستنطق هذه النصوص عارضًا وناقدًا.

اختار الصدر تجديد المنهج بتبرير الاستقراء الناقص، وإقامته على حساب الاحتمال، الذي يولّد اليقين في مرحلتَين: أولى موضوعية (أرسطية) وثانية ذاتية (فطرية).

بينما اختار عبد الرحمن إحياءَ وسيلتَين تراثيتَين، هما: المناظرة وقياس التمثيل وتحديثهما. تُولّد المناظرة يقينًا عمليًا ويولّد قياس التمثيل - استنادًا إلى زعم عبد الرحمن- يقينًا علميًا عاديًا.

وكان لنا نقد مطوّل معهما ومقارنة بينهما. ولو أمكنت معالجة بعض الثغرات فيهما، فسيكتسب علم الكلام منهجَين اكتشافيَّين: الاستقراء الناقص، وقياس التمثيل، ومنهجًا عارضًا وناقدًا هو المناظرة.

وظهر لنا أن المنهج وسيلة معرفية، وليس مادةً معرفيةً. وسيلة معرفية يرسم العقل قوالبها ومساراتها في سبيل إنتاج المعرفة. لهذا لا شأن لها بالتداولية، بالمعنى الذي يقصده عبد الرحمن، ويحذَر لأجله من توسل مناهج الآخرين.



فضلًا عن أن بعض المناهج التي يبرّرها الآخرون تنطلق من الفطرة وتتبرر بها، مثل الاستقراء. وقد أرجعنا في المقارنة التقريبية بين العَلَمَين الاستقراءَ إلى قياس التمثيل، والأخير إلى الأول، بمعنى دخول أحدهما في الآخر.

وهذا ما يوجب جعلَ علم الكلام منفتحًا على المستجدات المنهجية لتكييفها وتأصيلها بعد اختيار الملائم منها.

تتجلى أهمية هذه المناهج معرفيًا في توفير خيارات منهجية لإنتاج المعرفة الكلامية ولعرضها. خيارات تجمع بين القديم والحديث، بين الأصيل والدخيل المؤصّل.

وقد لا يقتصر هذا الأمر على إنتاج المعرفة الكلامية وعرضها. وإنما تتسع أداتية هذه الخيارات المنهجية لمعارف أخرى، يسوغ فيها توظيف هذه المناهج.

لكن المشكلة الأساس تتموضع في مدى كفاية تبرير هذه المناهج، عدا المناظرة. فإذا كان تبريرها غير كافٍ، ولم يصل بها إلى يقين متسالم عليه، فسوف تفقد مسوّغ استعمالها. وظهر أحيانًا استعصاءٌ في تبريرها. فمثلًا، احتمال انضمام الشبيه إلى علة أخرى غير علة شبيهه، احتمال يبقى قائمًا على الدوام في قياس التمثيل.

وتبرير الصدر للاستقراء الناقص بمصادرة نفسية غير يقينية أضعف كيانه كثيرًا. وأضعفه أيضًا تبرير الأرسطيين له بقبلية السببية، وتبرير التجريبيين المتفاوت، والذي أوقعهم في الدور.

وهكذا يبقى السؤال الصعب قائمًا: ما هو تبرير الاستقراء؟ وكيف يمكن تبريره؟ وهل يمكن تبريره أساسًا؟.

بات التعاطي اليوم مع أساس الاستقراء بنوعٍ من الهيومية أو العملانية والتسليمية. فلا القياس قارّ، ويقينية الاستقراء غير تامة، وأرجحيته أيضًا. و كذلك الاحتمال بات مسلّمًا في درجة تصديقه أكثر من كونه حقيقةً رياضيةً.

ومع عدم تمامية تبرير هيوم أيضًا، إلا أنّ روح فكرته قد بُعثت من جديد. ولاحظنا ذلك بالاهتداء بالإشارات الآتية:



أ. يرى محمود زيدان أنه ليس أمام الاستقراء وأمام احتمال النتيجة الاستقرائية، إلا الاعتقاد بأن المستقبل سوف يكون مشابهًا للماضي. وإن أسس العلية من العلية والاطراد باتت موضع اعتقاد لا برهان[1]. وهذا هو ما أفاده هيوم حول الميل والنزوع والعادة، كأسس نفسية لتبرير الاستقراء.

يشير زيدان كذلك إلى أن العلماء اليوم ينظرون إلى الاحتمال لا من باب المعنى الرياضي لاستحالته الواقعية، بل من باب التصديق القوي والترجيح[2].

ب. بهيومية أقلّ نفسانيةً وأكثر عملانيةً، عمد رايشنباخ إلى الدفاع عن الاستقراء دفاعًا عمليًا، بصوغٍ مفاده: مبدأ التعميم أو اطراد الطبيعة لا يمكن البرهنة عليه أو إقامته تجريبيًا، لكن إذا كانت الطبيعة مطردةً حقًا، فقد نجح الاستقراء. وإذا أخفق الاستقراء، فسوف يخفق أيُّ منهج آخر[3].

ويدخل في الإطار ذاته من يسميهم ستانس بسيلوس بأصحاب النزعة الطبيعية، الذين يرون أنه ليس كل من حاول تبرير الاستقراء، يظن أنه حقيقة تحتاج إلى تبرير. وعندهم إنه يكفي الوثوق بالاستقراء، لكي نصل إلى نتائج مبررة، حيث لم يدّعِ أحد أن الاستقراء غير موثوق به[4].

جلي أن هذا الموقف الأخير للطبيعيين، مجازِفٌ في إطلاقه، مجافٍ لتاريخ الاستقراء. لكن جهة الوثوقية النفسية التي يقوم عليها موقفُهم، جعلتنا نصنّفهم في الهيومية. ويصب في هذه الغاية الوثوقية أيضًا موقف لاشولييه في بحثه: **أساس الاستقراء**؛ عندما زعم أنّ «احتمال عملانية الاستقراء، لم يُوضع موضع الشك من قبل أحد»[5].

عُدَّ الاستقراءُ من قِبَل مؤيديه أداةً رئيسةً لبناء العلم على الدوام. فهو أداة

(١) راجع: زيدان، مصدر سابق، الصفحتان ١٣٢ و١٣٣.

(٢) راجع: المصدر نفسه، الصفحة ١٣٤.

(٣) راجع: بسيلوس، مصدر سابق، الصفحة ١٧٥.

(٤) راجع: الموضع نفسه.

(5) Lachelier, op. cit, p. 1.



اكتشاف وكشْف عن الجديد، عن الكلي، الذي نبلغه بملاحظة الحالات والأحداث والشواهد. وأما الاستنباط، فهو في أحسن إمكاناته أداة تأكد وتحقق. وفي أسوئها لا يعدل شيئًا. ولا يضيف شيئًا لم نكن نعرفه من قبْل.

ومع كارل بوبر، حصلت إعادة ترتيب وموضعة للاستقراء. صار الاستنباط أداة اكتشاف، والاستقراء أداة تحقق. ونزلت رتبته في فكر فيلسوف «الدحض» أيّما نزول.

الاستدلال البوبري هو استنباط عقلي- تجريبي. بمعنى أننا نضع الفروض حدسًا وتخمينًا. ثم ننظر في الفروض ومدى قابليتها للتكذيب، فإن لم نجد ما يكذبها، صار فرضًا معززًا، دون أن يكون صادقًا بالضرورة، أو يقينيًا بالضرورة. المهم أنه لم يُدحض ولم يكذّب الآن.

إذًا ما هو الدور الذي يتبقى للاستقراء؟

يساعد الاستقراء في الدحض، أي مدى قابلية الفرض للدحض والتكذيب. فنبحث في الأمثلة والشواهد وتجارب العلماء عمّا ينفع في الدحض. هذا هو الدور الوحيد للاستقراء عند بوبر.

في مقابل هذا التقبل والتسليم العملاني لدليل الاستقراء، أو إعادة موضعته، نجد بعض المواقف التي أرخت ستارة النهاية في مسرحية تبرير الاستقراء التي بدأت فصولها من القبلية واللزوم المطلق، مرورًا باليقينية والعادة النفسية، وانتهاءً بالتسليم العملاني!. وبعضها رزح تحت ثقل صعوبة توظيف الاستقراء في عالم متشابك متداخل، نجهله أكثر مما نعلمه.

أعلن جماعة من الفلاسفة أو فلاسفة العلم رفع أيديهم عن طرح حل لمشكلة الاستقراء. من هؤلاء عبد الكريم سروش. يقول: «باستقراء كل هذه المحاولات الفاشلة لمعالجة مشكلة الاستقراء، نستنتج أن مشكلة الاستقراء بحكم الاستقراء غير قابلة للعلاج، وأن الاستقراء لا يوفر يقينًا موضوعيًا، ولا يقينًا منطقيًا.



والحل الوحيد هو أن نرفع أيدينا عن طرح حل له»[١].

نجد كذلك هنري بوانكاريه (ت. ١٩١٢ م.)، الذي يقدّر دور الاحتمال في المعرفة العلمية وفي بقاء العلم. لكن الجهل بالحالة الابتدائية للظاهرة، والجهل بالقانون الذي تبعًا له تتغير حالتها وتعقّد الظروف وتشابكها ... كل ذلك يجعل اللجوء إلى حساب الاحتمال خانقًا غير مجدٍ. وهنا ترتفع عند بوانكاريه حظوظ الصدفة وحضورها الطاغي في الحياة. الصدفة عند بوانكاريه قانون أيضًا، وأبرز من قانون العلية، بل «تخضع الظواهر لقانون الصدفة». ففروق صغيرة في الأسباب تحدث فروقًا في النتائج. ويمثّل لموقفه بمثالٍ لطيف: «بالصدفة وحدها التقت خليتان تناسليتان مختلفتا الجنس.. كانت كل منهما تحتوي من ناحيتها على العناصر المستترة، التي أدى فعلهما المتبادل إلى إنتاج العبقرية. وكان يكفي القليل جدًا كي لا يتم الإخصاب. وكان يكفي أن ينحرف الحيوان المنوي بمقدار عُشر مليمتر لكي لا يولد نابليون، فيتغير بذلك مصير القارة الأوروبية»[٢].

وإذا لم يمكن تبرير الاستقراء البتة، وبقيت القناعة على رفض البرهان، لكونه لا ينتج، بل يحقّق فقط. وإذا رُفض التمثيل لظنيته المستحكمة، فهل السبيل هو قبول الاستقراء على نقصه؟.

قد يكون هناك سبيل آخر أيضًا بالنسبة لعلم الكلام على وجه الخصوص. وهو تأصيل المتكلمين لدليل الفطرة فلسفيًا؛ لأنهم يضعون الفطرة ويرتبونها في بداية سلم الاستدلال، ثم يُتبعونها بالقياس أو الاستقراء، أو النص الديني. فلِمَ لا تجري محاولة تأصيل طريق الفطرة فلسفيًا؟!.

يتطلب هذا السبيلُ جهدًا مستأنفًا لبلورة فلسفية للفطرة أكثر استشكالًا واستدلالًا.

---

(١) راجع: أبو رغيف، مصدر سابق، الصفحة ٨٤.

(٢) راجع: بدوي، **موسوعة الفلسفة**، مصدر سابق، المجلد ١، الصفحة ٣٨٨ نقلًا عن كتاب بوانكاريه ودون ذكر الصفحة.

Science et Méthode, paris.1960. Ed. Flammarion.

ومع أننا أكّدنا أنّ المناظرة منهج عرض، لا منهج إنتاج. ومن ثم، فهي لن تجدّد في منهج الكلام، كما أراد منها طه عبد الرحمن... مع ذلك، فإن أهميةً معرفيةً تعليميةً تتضحُ من ذلك السبر النظري لأغوار المناظرة وأبعادها المختلفة، وربطها بنظرية كبرى هي النظرية الحوارية. ولذلك أهمية معرفية تعليمية جليلة. فلماذا لا تكون المناظرة الفلسفية جزءًا من النشاطات الفلسفية في سلك تعليم الفلسفة، الذي يبدأ في أواخر التعليم قبل الجامعي، ويمتد إلى تعليم- تعلّم الفلسفة جامعيًا في مختلف مراحلها.

إن المناظرة المراعية لآدابها وأخلاقياتها وغاياتها النبيلة، كما يؤكد عبد الرحمن، وكما هو واضح في ذاته، تسهم في تقليص المسافات المتنائية بين التوجهات الفلسفية والمدارس الكلامية والطرائق الصوفية...

طابع التنوع والتعدد الذي نجده في الفلسفة وفي فروعها الفلسفية كعلم الكلام والتصوف... لا نكاد نجده في إطار آخر. هنا نجد العربي والغربي، والتراثي والحداثي، الإحيائي والتجديدي والتحديثي، المذاهب الاعتقادية الكثيرة، الطرائق الصوفية التي تتكوثر بعد الخلق، مع أن مطلوبها واحد، وهو الحق. يقول الإمام علي بن الحسين (عليه السلام): «الطرائق بعدد أنفاس الخلائق».

هذا مضافًا إلى حاجة أوطاننا، وأخصها لبنان، إلى تكريس هذه الممارسة الحوارية، حتى لا تضيق العقول والنفوس، كما ضاقت عليها الأرض الرحبة.

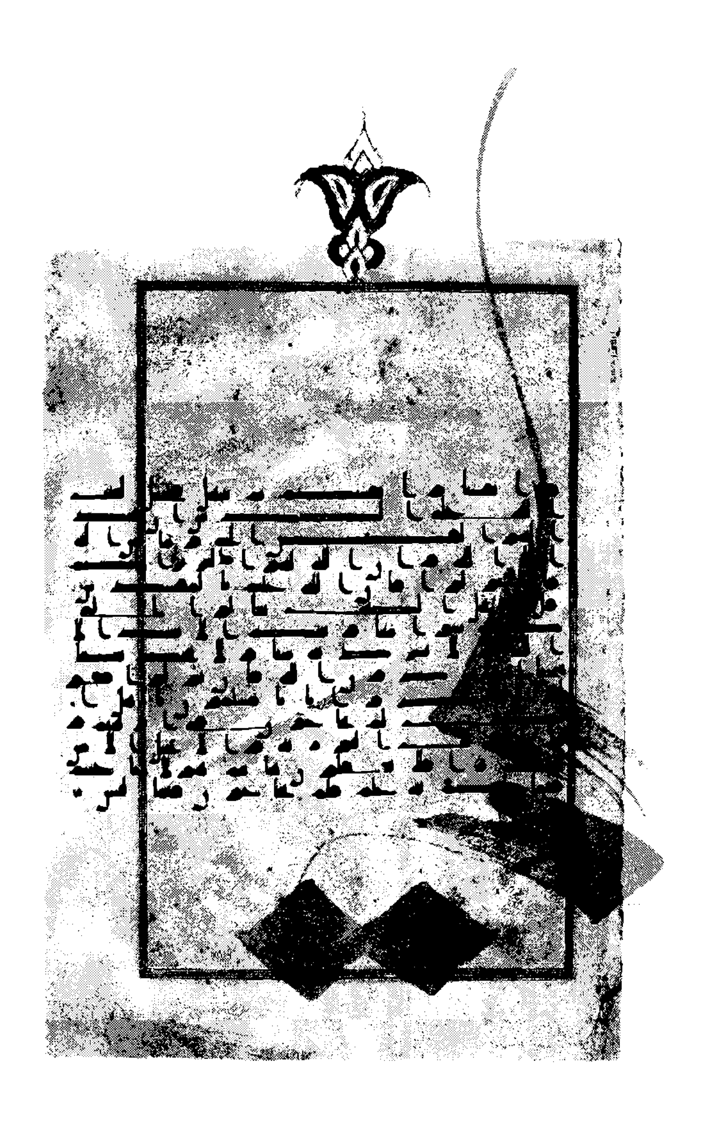
بعد هذا، لقد آن للقارئ الفاحص، أن يسأل أين الجديد؟

إذا التفتنا إلى سياق سؤال الاستقراء، سيظهر لنا أنه سؤالٌ قلقٌ لم يُستنزَف بعد، طُرح ولا يزال يُطرح. وقد انصرف إلى الإجابة عنه فلاسفة طوال قرنَين في أوروبا، وطوال العقود الأخيرة في الشرق. وكلما طال السبيل بالسؤال، دَقَّ الجواب وجَلّ، بسبب النقد والنقد على النقد وهكذا... وها هنا يكمن جديدنا. إنه يكمن في إضافاتنا النقدية على محاولة السيد محمد باقر الصدر المعاصرة، والتي تُدرَس للمرة الأولى في التفصيل النقدي الذي قمنا به. مضافًا إلى تنبيهنا على ضرورة تأصيل الفطرة فلسفيًا، لتكون دليلًا منهجيًا فلسفيًا يعتمده

المتكلمون، أو غيرهم إن شاؤوا.

كذلك الأمر بالنسبة إلى سؤال المماثلة، مع أنها منهج تراثي. لكن سؤالها سؤالٌ مستجد، بعد انقطاعها الطويل عن التداول الكلامي، وبعد انقطاع كلامي طويل إلى البرهانية. ثم قام طه عبد الرحمن على فترة من هذا الانقطاع المنهجي، بطرح السؤال من جديد، بحثًا عن حاجتها وإمكان وصلها باللسانيات المعاصرة وعلم الدلالة. وكذلك يتمثل جديد دراستنا في النقود الكثيرة على هذه الممارسة التراثية المُحيَاة وعلى منهج إحيائها أيضًا؛ لأنها محاولة لم تأخذ نصيبها من الدراسة النقدية أيضًا.

هذا إيجاز ما كسبته يدا الكتاب، وهذه أهميته المعرفية، وهذا جديده النقدي، وهذه نقائصه وعثراته، وهذه أسئلته الجديدة والعالقة.



الملاحق



ملحق: النص الكامل لدليل وجود الله عند الشهيد الصدر



يقول الصدر:

«بعد أن عرفنا المنهج العامّ للدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات، وبعد أن قيّمنا هذا المنهج من خلال تطبيقاته المتقدمة، نمارس تطبيقه الآن على الاستدلال لإثبات الصانع الحكيم، وذلك باتّباع نفس الخطوات السابقة:

- الخطوة الأُولى:

نلاحظ توافقًا مطّردًا بين عدد كبير وهائل من الظواهر المنتظمة وبين حاجة الإنسان ككائن حيّ وتيسير الحياة له، على نحوٍ نجد أنّ أيّ بديل لظاهرة من تلك الظواهر يعني انطفاء حياة الإنسان على الأرض أو شلّها.

وفي ما يلي نذكر عددًا من تلك الظواهر كأمثلة:

تتلقّى الأرض من الشمس كمّيةً من الحرارة تمدّها بالدفء الكافي لنشوء الحياة وإشباع حاجة الكائن الحيّ إلى الحرارة، لا أكثر ولا أقلّ. وقد لوحظ علميًا أنّ المسافة التي تفصل بين الأرض والشمس تتوافق توافقًا كاملًا مع كمّية الحرارة المطلوبة من أجل الحياة على هذه الأرض، فلو كانت ضعف ما عليها الآن لَما وجدت حرارة بالشكل الذي يتيح الحياة، ولو كانت نصف ما عليها الآن لتضاعفت الحرارة إلى الدرجة التي لا تطيقها حياة.

ونلاحظ أنّ قشرة الأرض والمحيطات تحتجز - على شكل مركّبات- الجزء الأعظم من الأوكسجين، حتّى إنّه يكوّن ثمانيةً من عشرة من جميع المياه في



العالم، وعلى الرغم من ذلك ومن شدّة تجاوب الأوكسجين من الناحية الكيمياوية للاندماج على هذا النحو، فقد ظلّ جزء محدود منه طليقًا يساهم في تكوين الهواء، وهذا الجزء يحقّق شرطًا ضروريًا من شروط الحياة؛ لأنّ الكائنات الحيّة من إنسان وحيوان بحاجة ضرورية إلى أوكسجين لكي تتنفّس، ولو قُدّر له أن يُحتجز كلّه ضمن مركّبات لَما أمكن للحياة أن توجد.

وقد لوحظ أنّ نسبة ما هو طليق من هذا العنصر تتطابق تمامًا مع حاجة الإنسان وتيسير حياته العملية، فالهواء يشتمل على ٢١ ٪ من الأوكسجين، ولو كان يشتمل على نسبة كبيرة لتعرّضت البيئة إلى حرائق شاملة باستمرار، ولو كان يشتمل على نسبة صغيرة لتعذّرت الحياة أو أصبحت صعبةً، ولَما توفّرت النار بالدرجة الكافية لتيسير مهماتها.

ونلاحظ ظاهرةً طبيعيةً تتكرّر باستمرار ملايين المرّات على مرّ الزمن تنتج الحفاظ على قدر معيّن من الأوكسجين باستمرار، وهي أنّ الإنسان والحيوان عمومًا حينما يتنفّس الهواء ويستنشق الأوكسجين يتلقّاه الدم ويوزّع في جميع أرجاء الجسم، ويباشر هذا الأوكسجين في حرق الطعام، وبهذا يتولّد ثاني أوكسيد الكربون الذي يتسلّل إلى الرئتَين ثمّ يلفظه الإنسان، وبهذا ينتج الإنسان وغيره من الحيوانات هذا الغاز باستمرار، وهذا الغاز بنفسه شرط ضروريّ لحياة كلّ نبات، والنبات بدوره حين يستمدّ ثاني أوكسيد الكربون يفصل الأوكسجين منه ويلفظه ليعود نقيًا صالحًا للاستنشاق من جديد.

وبهذا التبادل بين الحيوان والنبات أمكن الاحتفاظ بكمّية من الأوكسجين، ولولا ذلك لتعذّر هذا العنصر وتعذّرت الحياة على الإنسان نهائيًا. إنّ هذا التبادل نتيجة آلاف من الظواهر الطبيعية التي تجمّعت حتى أنتجت هذه الظاهرة التي تتوافق بصورة كاملة مع متطلّبات الحياة.

ونلاحظ أنّ النتروجين بوصفه غازًا ثقيلًا أقرب إلى الجمود يقوم عند انضمامه إلى الأوكسجين في الهواء بتخفيفه بالصورة المطلوبة للاستفادة منه. ويلاحظ هنا أنّ كمّية الأوكسجين التي ظلّت طليقةً في الفضاء، وكمّية النتروجين التي ظلّت كذلك منسجمتان تمامًا، بمعنى أنّ الكمّية الأُولى هي التي يمكن للكمّية الثانية أن



تخففها، فلو زاد الأوكسجين أو قلّ النتروجين لَما تمّت عملية التخفيف المطلوبة.

ونلاحظ أنّ الهواء كمّية محدودة في الأرض قد لا يزيد على جزء من مليون من كتلة الكرة الأرضية، وهذه الكمّية بالضبط تتوافق مع تيسير الحياة للإنسان على الأرض، فلو زادت نسبة الهواء على ذلك أو قلّت لتعذّرت الحياة أو تعسّرت، فإنّ زيادتها تعني ازدياد ضغط الهواء على الإنسان الذي قد يصل إلى ما لا يُطاق، وقلّتها تعني فسح المجال للشهب التي تتراءى في كلّ يوم لإهلاك من على الأرض واختراقها بسهولة.

ونلاحظ أنّ قشرة الأرض التي كانت تمتصّ ثاني أوكسيد الكربون والأوكسجين محدّدة على نحوٍ لا يتيح لها أن تمتصّ كلّ هذا الغاز، ولو كانت أكثر سمكًا لامتصّته، ولهلك النبات والحيوان والإنسان.

ونلاحظ أنّ القمر يبعد عن الأرض مسافةً محدّدةً، وهي تتوافق تمامًا مع تيسير الحياة العملية للإنسان على الأرض، ولو كان يبعد عنّا مسافةً قصيرةً نسبيًا لتضاعف المدّ الذي يحدثه وأصبح من القوة على نحوٍ يزيح الجبال من مواضعها.

ونلاحظ وجود غرائز كثيرة في الكائنات الحيّة المتنوّعة، ولئن كانت الغريزة مفهومًا غيبيًا لا يقبل الملاحظة والإحساس المباشر فما تعبّر عنه تلك الغرائز من سلوك ليس غيبيًا، بل يعتبر ظاهرةً قابلةً للملاحظة العلمية تمامًا. وهذا السلوك الغريزيّ- في آلاف الغرائز التي تعرّف عليها الإنسان في حياته الاعتيادية أو في بحوثه العلمية- يتوافق باستمرار مع تيسير الحياة وحمايتها، وأنّه يبلغ أحيانًا إلى درجة كبيرة من التعقيد والإتقان، وحينما نقسّم ذلك السلوك إلى وحدات نجد أنّ كلّ وحدة قد وضعت في الموضع المنسجم تمامًا مع مهمّة تيسير الحياة وحمايتها.

والتركيب الفسلجي للإنسان يمثّل ملايين من الظواهر الطبيعية والفسلجية، وكلّ ظاهرة في تكوينها ودورها الفيسيولوجيّ وترابطها مع سائر الظواهر تتوافق باستمرار مع مهمّة تيسير الحياة وحمايتها.

فمثلًا: نأخذ مجموعة الظواهر التي ترابطت على نحوٍ يتوافق تمامًا مع



مهمّة الإبصار وتيسير الإحساس بالأشياء بالصورة المفيدة. إنّ عدسة العين تلقي صورةً على الشبكية التي تتكوّن من تسع طبقات، وتحتوي الطبقة الأخيرة منها على ملايين الأعواد والمخروطات، قد رتّبت جميعًا في تسلسل يتوافق مع أداء مهمّة الإبصار، من حيث علاقات بعضها بالبعض الآخر وعلاقاتها جميعًا بالعدسة، إذا استثنينا شيئًا واحدًا وهو: أنّ الصورة تنعكس عليها مقلوبةً، غير أنّه استثناء مؤقّت؛ فإنّ الإبصار لم يربط بهذه المرحلة لكي نحسّ بالأشياء وهي مقلوبة، بل أُعيد تنظيم الصورة في ملايين أُخرى من خويطات الأعصاب المؤدّية إلى المخّ حتّى أخذت وضعها الطبيعي، وعند ذلك فقط تتمّ عملية الإبصار، وتكون عندئذ متوافقةً بصورة كاملة مع تيسير الحياة.

حتّى الجمال والعطر والبهاء كظواهر طبيعية نجد أنّها تتواجد في المواطن التي يتوافق تواجدها فيها مع مهمّة تيسير الحياة ويؤدّي دورًا في ذلك، فالأزهار التي ترك تلقيحها للحشرات لوحظ أنّها قد زوّدت بعناصر الجمال والجذب من اللون الزاهي والعطر المغري بنحوٍ يتّفق مع جذب الحشرة إلى الزهرة وتيسير عملية التلقيح، بينما لا تتميّز الأزهار التي يحمل الهواء لقاحها عادةً بعناصر الإغراء. وظاهرة الزوجية على العموم والتطابق الكامل بين التركيب الفسلجي للذكر والتركيب الفسلجي لأُنثاه في الإنسان وأقسام الحيوان والنبات على النحو الذي يضمن التفاعل واستمرار الحياة، مظهر كوني آخر للتوافق بين الطبيعة ومهمّة تيسير الحياة. هذه هي الخطوة الأولى.

- الخطوة الثانية:

نجد أنّ هذا التوافق المستمرّ بين الظاهرة الطبيعية ومهمّة ضمان الحياة وتيسيرها في ملايين الحالات يمكن أن يفسّر في جميع هذه المواقع بفرضية واحدة، وهي أن نفترض صانعًا حكيمًا لهذا الكون قد استهدف أن يوفّر في هذه الأرض عناصر الحياة ويُيسّر مهمّتها، فإنّ هذه الفرضية تستبطن كلّ هذه التوافقات.



- **الخطوة الثالثة:**

نتساءل: إذا لم تكن فرضية الصانع الحكيم ثابتةً في الواقع فما هو مدى احتمال أن تتواجد كلّ تلك التوافقات بين الظواهر الطبيعية ومهمّة تيسير الحياة، دون أن يكون هناك هدف مقصود؟ ومن الواضح أنّ احتمال ذلك يعني افتراض مجموعة هائلة من الصُدَف، وإذا كان احتمال أن تكون الرسالة المُبْرَدَة إليك في مثالٍ سابقٍ من شخصٍ آخر غير أخيك ولكنّه يشابهه في كلّ الصفات بعيدًا جدًّا؛ لأنّ افتراض المشابهة في ألف صفة ضئيل بدرجة كبيرة في حساب الاحتمالات، فما ظنّك باحتمال أن تكون هذه الأرض التي نعيش عليها بكلّ ما تضمه من صنع مادة غير هادفة ولكنّها تشابه الفاعل الهادف الحكيم في ملايين ملايين الصفات؟.

- **الخطوة الرابعة:**

نرجّح بدرجة لا يشوبها الشكّ أن تكون الفرضية التي طرحناها في الخطوة الثانية صحيحةً، أي أنّ هناك صانعًا حكيمًا.

- **الخطوة الخامسة:**

نربط بين هذا الترجيح وبين ضآلة الاحتمال التي قرّرناها في الخطوة الثالثة. ولمّا كان الاحتمال في الخطوة الثالثة يزداد ضآلةً بازدياد عدد الصدف التي لا بدّ من افتراضها فيه كما عرفنا سابقًا؛ فمن الطبيعيّ أن يكون هذا الاحتمال ضئيلًا بدرجةٍ لا تماثلها احتمالات الخطوة الثالثة في الاستدلال على أيّ قانونٍ علميٍ؛ لأنّ عدد الصدف التي لا بدّ من افتراضها في احتمال الخطوة الثالثة هنا أكثر من عددها في أيّ احتمالٍ مناظرٍ. وكلّ احتمالٍ من هذا القبيل ضروريُ الزوال والإزالة.

وهكذا نصل إلى النتيجة القاطعة: وهي أنّ للكون صانعًا حكيمًا بدلالة كلّ ما في هذا الكون من آيات الاتّساق والتدبير»[١].

---

(١) **الموجز**، مصدر سابق، الصفحات ١٤٠ إلى ١٤٨.

ملحق تعريفي بالمفاهيم الأساسية عند الشهيد الصدر



الاحتمال (**Probabilité**): عضوٌ في مجموعة الاحتمالات التي تتمثّل في علمٍ من العلوم الإجمالية، والذي يمكن تحديد قيمته [...]. وقيمته تساوي دائمًا ناتج قسمة رقم اليقين على عدد أعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثّل في ذلك العلم الإجمالي.

الاستنباط (**Déduction**): هو سير العقل من العام إلى الخاص. والنتيجة المستنبطة لا تكبر عن مقدماتها، فتأتي دائمًا إما مساويةً أو أصغر. والقياس هو مثال الاستنباط ونموذجه الأكمل.

الاستقراء (**induction**): هو سير العقل من الخاص إلى العام. وتأتي النتيجة المستقرأة أكبر من المقدمات. ولا يوجد عند الصدر استقراء كامل. فالكامل هو في الحقيقة استنباط؛ لأن النتيجة ساوت المقدمات. الاستقراء هو الاستقراء الناقص فقط.

التوالد الذاتي (**Déduction subjective**): هو نشوء معرفة لاحقة من معرفة قبلية، دون تلازم بين موضوعَيهما. وإنما يقوم التلازم بين المعرفتَين نفسهما.

التوالد الموضوعي (**Déduction objective**): هو التوالد الأرسطي للمعرفة بوساطة الاستنباط المتعارف؛ وذلك بسبب التلازم بين القضايا في موضوعاتها ومتعلقاتها.

السببية (**Causalité**): لا يختلف الصدر في مفهوم السببية عن الأرسطيين أو عن التجريبيين. فلكل مسبَّب سبب في الطبيعة على نحو السببية العامة أو



الخاصة. غير أن أساس السببية عنده هو نتيجة استقراءات سابقة. فليس هذا الأساس قبليًا، كما هو عند الأرسطيين. بذلك يظهر الصدر تجريبيًا في أساس السببية.

علم اجمالي، معرفة إجمالية (Connaissance non détaillée): العلم بشيء غير محدّد تحديدًا كاملًا، كأن يكون لدينا معلوم جامع متيقن، وشك في الأفراد والأطراف. ويتعارض العلمُ الإجمالي مع العلم التفصيلي.

علم تفصيلي، معرفة تفصيلية (Connaissance détaillée): العلم بشيء محدّد تحديدًا كاملًا. وهو يتعارض مع العلم الإجمالي.

اليقين الذاتي (Certitude subjective): أو اليقين الشخصي. وهو جزمُ الإنسان-الفرد بقضية من القضايا، دون أن يراوده أيُّ شكٍ أو احتمال للخلاف فيها.

اليقين الموضوعي (Certitude objective): هو فرعٌ جديدٌ لليقين، شقّه الصدر واصطلح له هذه الكلمة. وهو اليقين الذي يحدِثه الاستقراء. ويحصل إما نتيجة استنباط تصديق من تصديق آخر في مرحلة التوالد الذاتي للمعرفة في الاستقراء الاحتمالي. ويحصل أيضًا كمعطًى أولي.

ملحق تعريفي بالمفاهيم الأساسية عند طه عبد الرحمن[1]

برهاني (**Démonstratif**): يقابل التداولي. ويُعبِّر عمومًا عن البناء الفلسفي المتأثر بمنطق أرسطو، والمتّسم بسمة التنظير والتجريد ونبذ الجدل.

تداولي (**Pragmatique**): «جملة من المبادئ اللغوية والعقَدية والمعرفية، التي يتبعها كافة أفراد أمة ما. سواء أَوَعوا بذلك أم لم يعوا، مستثمرين لها في إنشاء أقوالهم وإثبات أفعالهم، إنْ ابتداءً أو بواسطة» (عبد الرحمن: الفلسفة والترجمة، الصفحة ٩٨).

حجاج (**Argumetation**): هو منهج تداولي استدلالي للمحاورة. يقوم على سبل أوسع وأغنى من البرهان كالجمع بين المادة والصورة، وطيّ المقدمات، والاستفصال عند اللزوم.

حوارية (**Dialogisme**): ممارسة تراثية، تشهد حيويةً راهنةً. قعّد عبد الرحمن شروطها ومراتبها ومناهجها، ووصلَها بمنهج علم الكلام (المحاورة والمناظرة تحديدًا).

قياس التمثيل (**Raisonnemet par analogie**): في معجمية عبد الرحمن، التمثيل هو القياس، والقياس هو التمثيل. وهذا على خلاف التصنيف التقليدي

---

(١) قام عبد الرحمن باختيار هذه الترجمة المقابلة للمفاهيم المذكورة (راجع: **أصول الحوار**، مصدر سابق، الصفحات ١٦١ إلى ١٦٥؛ **اللسان والميزان**، مصدر سابق، الصفحات ٤١٠ إلى ٤٢٠).



للتمثيل، حيث يُعتبر قسيمًا للقياس لا مقسمًا له. وهو إلحاق شيء بشبيهه في حكم ثابت له.

مناظرة (**Débat**): المناظرة هي المنهج الحواري في علم الكلام. وهي الشكل الأرقى للمحاورة، وتؤدي إلى يقين جديد، هو اليقين العملي. وكل علم يُعد فلسفيًا بقدر ما يحتوي منهج المحاورة. وقد أعلى عبد الرحمن من شأن المناظرة باعتبارها ممارسةً تراثيةً، لم تفقد إنتاجيتها.

يقين عملي (**certitude pratique**): هو يقينٌ جديدٌ، اصطلح عليه عبدُ الرحمن هذه التسمية في مقابل اليقين النظري. ينشأ اليقين العملي من المناظرة والجدل؛ ما يشكّل مبررًا لتوسلهما.

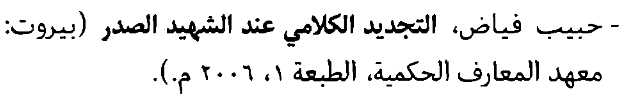


قائمة المصادر



المصادر العربية:





- حبيب فياض، **التجديد الكلامي عند الشهيد الصدر** (بيروت: معهد المعارف الحكمية، الطبعة ١، ٢٠٠٦ م.).

- طه عبد الرحمن:

– **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة ١، ١٩٩٨ م.).

– **تجديد المنهج في تقويم التراث** (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة ٢، لا تاريخ).

– حلقات الجزيرة، موقع قناة الجزيرة الفضائية: «طه عبد الرحمن: مفكّر عربي»، مجري المقابلة مالك التريكي، ٢٠٠٦ م.).

– **فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة ١، ١٩٩٩ م.).

– **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة ٢، ٢٠٠٠ م.).

- الطوسي، **تجريد المنطق** (بيروت: مؤسسة الأعلمي، الطبعة ١، ١٩٨٨ م.).

- عبد الجبار الرفاعي، **الاجتهاد الكلامي... مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد** (بيروت: دار الهادي، الطبعة ١، ٢٠٠٢ م.).

- عبد الرحمن بدوي، **مناهج البحث العلمي** (الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة ٢، ١٩٧٧ م.).



- علي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** (بيروت: دار النهضة، الطبعة ٢، ١٩٨٤ م.).

- عمار أبو رغيف، **الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش** (نشر مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة ١، ١٩٨٨ م.).

- كاظم الحائري، **أصول الدين** (قم: دار البشير، الطبعة ٤، ٢٠١٠ م.).

- محمد باقر الصدر:
  - **الأسس المنطقية للاستقراء** (بيروت: دار التعارف، الطبعة ٢، ١٩٧٧ م.).
  - **فلسفتنا** (قم: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة ٣، ٢٠٠٤ م.).
  - **موجز أصول الدين** (لا مكان: منشورات حبيب، الطبعة ١، ١٩٩٦ م.).
  - **أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف** (بيروت: دار التعارف، لا طبعة، ٢٠٠٥ م.).
  - **دروس في علم الأصول**، الحلقات ١-٢-٢ (بيروت: دار التعارف، لا طبعة، ١٩٨٩ م.).

- محمد شيا، **مناهج التفكير وقواعد البحث**، (بيروت: توزيع دار مجد، الطبعة ١، ٢٠٠٧ م.).

- محمود زيدان، **الاستقراء والمنهج العلمي** (بيروت: دار النهضة العربية، لا طبعة، لا تاريخ).

- أُحُد قراملكي، **الهندسة المعرفية للكلام الجديد**، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري، مراجعة عبد الجبار الرفاعي (بيروت: دار الهادي، الطبعة ١، ٢٠٠٢ م.).

- رضا برنجكار، **علم الكلام الإسلامي** - دراسة في القواعد المنهجية، ترجمة حسنين الجمّال (بيروت: مركز الحضارة، الطبعة ١، ٢٠١٦ م.).

- كارل بوبر، **منطق البحث العلمي**، ترجمة الدكتور محمد البغدادي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٦ م.).



- ابن تيمية:
  - **الرد على المنطقيين** (بيروت: مؤسسة الريان، الطبعة ١، ٢٠٠٥ م.).
  - **شرح الأصبهانية** (الرياض: دار المنهاج، الطبعة ١، ١٤٢٠ هـ .).
  - **نقض المنطق** (مكة المكرمة: دار علم الفوائد، الطبعة ١، ٢٠١٣ م.).

- ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة ١، ١٩٩٨ م.).

- ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات** (قم: بوستان كتاب، الطبعة ١، ١٤٢٢ هـ .).

- ابن فورك، **مجرّد مقالات الأشعري**، تحقيق دانيال جيماريه (بيروت: دار المشرق، لا طبعة، ١٩٨٧ م.).

- حسن حنفي:
  - «الاتجاهات الجديدة في علم الكلام»، مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، عدد ١٤.
  - **من العقيدة إلى الثورة** (القاهرة: مكتبة مدبولي، لا طبعة، لا تاريخ)، المجلد ١.

- الرازي: **المحصّل** (عمّان: دار الرازي، الطبعة ١، ١٤١١ هـ .).

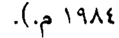
- زكي نجيب محمود، **نحو فلسفة علمية** (لا مكان، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة ٢، ١٩٨٠ م.).

- الطبرسي، **الاحتجاج**، تحقيق إبراهيم بهادري ومحمد هادي به (قم – إيران: دار الأسوة للطباعة والنشر، الطبعة ٥، ١٤٢٤ هـ .).

- الطوسي، **نقد المحصل**، (بيروت: دار الأضواء، الطبعة ٢، ١٩٨٥ م.). (طبع معه كتاب **قواعد العقائد**).

- عبد الرحمن بدوي:
  - **مذاهب الإسلاميين** (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة ١، ١٩٩٦ م.).
  - **موسوعة الفلسفة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر, الطبعة ١،




١٩٨٤ م.).

- الغزالي، **معيار العلم**، تحقيق الدكتور سليمان دنيا (مصر: دار المعارف، الطبعة ٢، ١٩٦٠ م.).

- الفارابي، **إحصاء العلوم**، تقديم وشرح الدكتور علي أبو ملحم (بيروت: مكتبة الهلال، الطبعة ١، ١٩٩٦ م.).

- ماجد فخري، **أرسطوطاليس** (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة ٢، ١٩٨٦ م.).

- مجموعة من المؤلفين، **المنجد في الأعلام** (قم: دار نهضة، الطبعة ١، ٢٠٠٠ م.).

- محمد حسين الطباطبائي:
  - **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، تعليق الشيخ مرتضى مطهري (بيروت: دار التعارف، الطبعة ٢، ١٩٨٨ م.).
  - **تفسير الميزان** (قم: مؤسسة دار المجتبى للمطبوعات، الطبعة .١، ٢٠٠٤ م.).

- محمد عابد الجابري:
  - **التراث والحداثة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة ٣، ٢٠٠٦ م.).
  - **تكوين العقل العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة ٩، ٢٠٠٦ م.).

- محمد همام، **المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي** (بيروت: دار الهادي، الطبعة ١، ٢٠٠٣ م.).

- محمود الهاشمي، **بحوث في علم الأصول** (لا مكان، مركز الغدير، الطبعة ٢، ١٩٩٧ م.).

- معن زيادة، **الموسوعة الفلسفية العربية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة ١، ١٩٨٤ م.).



- هادي العلوي، **من قاموس التراث** (لا مكان، طبعة خاصة عن دار المدى، ٢٠١٤ م.).

المصادر المعربة:

- أليكسي جورافسكي، **الإسلام والمسيحية**، (الكويت: عالم المعرفة، لا طبعة، ١٩٩٦ م.).
- أوليفر ليمان، **مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين**، ترجمة مصطفى محمد (الكويت: لا طبعة، ٢٠٠٤ م.).
- برتراند راسل، **حكمة الغرب**، ترجمة فؤاد زكريا (الكويت: عالم المعرفة، الطبعة ٢، ٢٠٠٩ م.).
- جورج قنواتي؛ لويس غرديه، **فلسفة الفكر الديني**، ترجمة الدكتور صبحي الصالح؛ والدكتور فريد جبر (بيروت: دار العلام للملايين، الطبعة ١، ١٩٦٧ م.).
- ستانس بسيلوس، **فلسفة العلم من الألف إلى الياء**، ترجمة صلاح عثمان (القاهرة: المركز القومي للترجمة، الطبعة ١، ٢٠١٨ م.).
- مرتضى مطهري:
  – **التوحيد**، ترجمة عرفان محمود (بيروت: مؤسسة أم القرى، الطبعة ١، ٢٠٠٣ م.).
  – **العدل الإلهي**، ترجمة محمد الخاقاني (بيروت: الدار الإسلامية، الطبعة ٢، ١٩٩٧ م.).
  – **الكلام – مدخل إلى العلوم الإسلامية**، ترجمة حسن الهاشمي (إيران: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة ٢، ٢٠٠٦ م.).

المصادر الأجنبية:

- Lachelier, jules: *Du fondement de l›induction,* Ed, Alcon, 1924.
- Xavier de scheemaeker, *les fondements philosophiques du concept de*



probabilité, Ed. ULB, S.D.

- Cossata, Frédéric et autres, *Le dialogue: introduction a un genre philosophique*, «Le dialogue comme genre philosophique», Ed. Septentrion, Paris, 2004.
- Gardet, louis ,*Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, Vrin, 1967.
- *Le robert* (micro), 1998.
- *L'encyclopédie de l'islam*, B.Lewis, Ch.Pellat, J.Schacht, Nouvelle Edition, 1960.
- Raymond, Arnold: *Les principes de la logique et la critique contemporaine*, Ed. Paris Boivin, 1932.
- Russ, Jacqueline, *Dictionnaire de philosophie*, Ed. Bordas/Seja, 2004.

المواقع الإلكترونية:

- موقع دائرة معارف السيد محمد باقر الصدر. الرابط: http://www.sadrona.com.
- موقع الدكتور طه عبد الرحمن: http://www.tahaphilo.com.
- موقع كتابات الرابط: https://kitabat.com/2016/06/13.

علم الكلام الجديد

سؤال المنهج في نص العلَمَين محمد باقر الصدر وطه عبد الرحمن

(دراسة نقدية)

يتناول هذا الكتاب منهجَ علم الكلام الجديد. يقاربه عرضًا ونقدًا، استشكالًا واستدلالًا، في نصوص عَلَمين معاصرَين سعَيا إلى التجديد في منهج هذا العلم.

أحدُ العلَمين هو السيد الشهيد محمد باقر الصدر، الذي أخذ بجديد فلسفة المنهج، فبنى علم الكلام الجديد على الاستقراء الاحتمالي المتمّم. والعَلَم الثاني هو طه عبد الرحمن، الذي أراد تطوير هذا المنهج بإحياء منهجَين تراثيَين مهجورَين: المناظرة وقياس التمثيل. تجديدٌ إحيائي لا يقتصر على البعث من بطن التراث فحسب، بل يقوم على الوصل بالمنطق الحديث وبعلم اللسانيات أيضًا.

وقد استضاء هذا المسارُ العارضُ والناقدُ بالإشكالية الآتية:

هل يحتاج منهج علم الكلام الجديد إلى تحديث؟ أم يحتاج إلى إحياء؟

هل ينتج القياسُ البرهاني معرفةً كلاميةً يقينية؟ أم أن الاستقراء ينهض بذلك اليقين الكلامي؟ وما هو نوع هذا اليقين وكيف يولد؟ هل هو يقين منطقي رياضي؟ أم يقين من نوع آخر؟

وإذا كان منهج علم الكلام يحتاج إلى إحياء، فأي منهج نحييه؟ هل يصلح إحياء المناظرة منهجًا لتجديد علم الكلام؟ وهل يصلح قياس التمثيل أيضًا؟ ولماذا لا يصلح البرهان لذلك، فهو منهج تراثي كذلك؟

ISBN 978-614-440-171-2



